فقہِ اسلامی

اور

دورِ جدید کے مسائل

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر دہلی

فقہ اسلامی

اور

دورِ جدید کے مسائل

(مولانا) مجیب اللہ ندوی

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر نئی دہلی

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ علی گڑھ 202001

بار اول   دسمبر ۱۹۷۷ء   قیمت: --/

(جمال پریس دہلی)

فہرست

دیباچہ

اسلامی شریعت کا دائرۂ کار زندگی کے کسی ایک گوشے یا ایک زمانے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کی وسعت پوری انسانی زندگی کو محیط ہے اور اس میں انسانی زندگی کی روحانی اور مادی دونوں طرح کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی پوری صلاحیت ہے حتیٰ کہ موجودہ دور کے پیچیدہ سیاسی و معاشی مسائل کے حل کے ساتھ اس مشینی دور کے انسان کی ذہنی بے چینی کو دور کرنے کا پورا سامان بھی اس کے دامنِ رحمت میں موجود ہے، مگر بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ اس کا پورا عملی نمونہ نہ تو افراد کی زندگی میں دکھائی دیتا ہے اور نہ کوئی ایسی اجتماعی طاقت موجود ہے جو زندگی کے ہر گوشے میں ہمہ گیر طور پر اسلامی شریعت کا مظاہرہ کر رہی ہو اور نہ ہی ضرورت کے مطابق دنیا کی ہر زبان اور انسانوں کے ہر طبقے کے لحاظ سے اسلامی لٹریچر موجود ہے، برخلاف اس کے موجودہ دور کے اکثر و بیشتر نظام حیات عملی طور پر اس دنیا میں اپنی پوری جلوہ سامانیوں کے ساتھ زندہ ہیں اور ان کے پیچھے علم و فن اور فلسفہ و سائنس کی بے پناہ طاقت کے ساتھ سیاسی قوت بھی موجود ہے۔ اس لیے اسلامی شریعت کے بارے میں صرف اس کے نہ ماننے والوں ہی کے ذہنوں میں نہیں، بلکہ اس کے ماننے والوں کے ذہنوں میں بھی بے شمار شکوک و شبہات پیدا ہوتے رہتے ہیں، ہم ان کو فقہی زبان میں برا بھلا جو چاہیں کہہ لیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ وہ اپنی ذہنی ناآسودگی میں بڑی حد تک حق بجانب ہیں، ان میں کچھ لوگ تو اپنی اباحیت پسندی، ذہنی پسماندگی یا مرعوبیت کی وجہ سے اس صورت حال کو پسند کرتے ہیں مگر ملت کے بے شمار افراد جن کے دلوں میں اسلامی شریعت کی عزت و حرمت بھی ہے اور

علاوہ اس پر کاربند بھی ہیں، وہ اس صورت حال سے بے چین ہیں اور ان کی بے چینی مسلمانوں کے مسلکی اور جزئی اختلافات اور ذہنی اور عملی پراگندگی کو دیکھ کر اور بڑھ جاتی ہے۔ ان کی خواہش ہے کہ اس دورِ جدید میں علمی اعتبار سے بھی شریعت کی ہمہ گیری اور موجودہ دَور کے نئے مسائل کے حل کرنے کی کوششیں ان کے سامنے آئیں اور انفرادی اور اجتماعی طور پر بھی اس کے عملی نمونے موجود ہوں۔ ان کی یہ خواہش اپنی ذات کی حیثیت سے بھی اور باشندگانِ ملک اور پوری دنیا کی حیثیت سے بھی ہے۔ ذاتی حیثیت سے ان کی خواہش اس لیے ہے کہ اس سے ان کے قلب کو اسلامی شریعت کے بارے میں مزید اطمینان ہوگا۔ اور باشندگانِ ملک اور دوسرے بندگانِ خدا کی حیثیت سے وہ چاہتے ہیں کہ اسلامی شریعت کے بارے میں کم از کم ایسا لٹریچر موجود ہو جسے وہ پورے انشراحِ قلب کے ساتھ ان کے سامنے پیش کرسکیں۔ گویا اس وقت دو طرح کی ضرورتیں ملّت کو درپیش ہیں، ایک تو شریعت کا عملی نمونہ، دوسرے علمی طور پر اس کی برتری ثابت کرنے کے لیے لٹریچر، یہ لٹریچر کئی طرح کا ہونا چاہیے۔ ایک تو ان مسلمانوں کو مزید اطمینان بخشنے کے لیے جن کے دلوں میں شریعت کا احترام باقی ہے، دوسرے ان لوگوں کے لیے جن کے دلوں میں شکوک و شبہات ہیں یا وہ سرے سے اسلامی شریعت سے واقف نہیں ہیں۔ گویا یہ ایک ایسا جدید علمِ کلام ہو جس میں مختلف طبقات کے ذہن کو سامنے رکھا گیا ہو۔ اسی طرح اسلامی قانون پر ایسا لٹریچر تیار کیا جائے، جس میں اسلام کے سیاسی معاشی اور معاشرتی نظریات کی صاف ستھری تعبیر کی جائے، اور ساتھ ہی موجودہ دَور کے ان سیاسی و معاشی اور معاشرتی مسائل سے اسلام کی موافقت یا مخالفت پر بھی مفصل بحث ہو جو دَورِ جدید کے معاشرے کی پیداوار ہیں اور اسلامی فقہ کی ترتیب اس ڈھنگ سے کی جائے جس طرح موجودہ دور کی قانونی کتابیں ہوتی ہیں۔ یعنی فروعی انداز کے بجائے موضوعی اعتبار سے دفعہ وار اس کو مرتب کیا جائے، تاکہ اس سے فائدہ اٹھانے میں آسانی ہو۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا کام کسی ایک فرد یا کسی ایک ادارے کے بس کا نہیں ہے، اور مسلمانوں کے موجودہ ذہنی اضمحلال اور انتشار کے دَور میں جب تک کسی حکومت کا سہارا نہ ہو، یہ بھی ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی ایسا بڑا ادارہ قائم کیا جاسکے جس کے ذریعے تمام علمی اور عملی ضرورتوں کو پورا کیا جاسکے اور ان کے لیے

باصلاحیت افراد مہیا کیے جا سکیں جن کی اس کے لیے سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ اس لیے راقم الحروف کے نزدیک اس کا سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ جو باصلاحیت افراد ملت میں موجود ہیں اور جو ادارے اس وقت اسلامی لٹریچر تیار کرنے کا کام کسی حد تک انجام دے رہے ہیں، اُن کے اندر یہ جذبہ پیدا کیا جائے کہ وہ اپنی اپنی جگہ پر اس سلسلے کا کچھ کام اپنے اپنے ذمے لے لیں اور ان میں کچھ ایسا ربط رہے کہ کوئی کام دوبارہ، سہ بارہ نہ ہونے پائے۔ راقم الحروف نے اپنی کم مائیگی کے باوجود اپنے ذمے فقہ اسلامی کی نئی ترتیب اور اجتہاد و استنباط مسائل پر اصولی لٹریچر کی تیاری کا کام لیا ہے۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی "فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل" ہے جسے پڑھے لکھے طبقے کے ذہن کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض "معارف" اعظم گڑھ میں شائع ہو چکے ہیں جنھیں نظرثانی اور ضروری حذف و اضافے کے بعد یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ کچھ نئے مضامین ہیں ان میں ایک "فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ" اور محقق مصطفےٰ زرقاء کی کتاب "الفقہ فی ثوبہ الجدید" کا ترجمہ ہے۔ اس میں مصنفِ موصوف نے فقہ کو "فروعی انداز" کے بجائے "موضوعی" انداز پر مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان مضامین میں "فقہ اسلامی کا دائرۂ کار" میں اسلامی شریعت، فقہ اسلامی اور اجتہاد کے حدود اور دائرۂ کار کے بارے میں موجودہ دور کے بے شمار شکوک و شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور مثبت طور پر موجودہ دور کے بہت سے مسائل کی اسلامی نقطۂ نظر سے توضیح کی گئی ہے۔

ان مضامین میں نہ تو "معذرت خواہانہ" انداز اختیار کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور نہ ضد و ہٹ دھرمی کی راہ اختیار کی گئی ہے، بلکہ واقعی حقائق کو تسلیم کر کے پھر ان مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ "عمومِ بلویٰ اور فسادِ زمانہ" میں حقیقت پسندانہ انداز میں بعض مسائل پر علماء کو رائے قائم کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ البتہ راقم الحروف موجودہ منصوص احکام میں نفی حرج والے احکام سے تخصیص اور "اجتہادی مسائل" میں تبدیلی احکام کے وقت مسلمانوں کو دو حصے میں تقسیم کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ ایک ان ممالک کے مسلمان جہاں وہ تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں دوسرے ممالک جہاں مسلمان خود تنہا دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں ممکن ہے کہ کسی کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ مثلاً ہندستانی مسلمان تو دستور سازی میں

شریک ہیں اسی طرح بعض دوسرے ممالک میں بھی ہیں، مگر راقم الحروف کے نزدیک دستور سازی کی پوزیشن میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اتنی اکثریت ہو کہ وہ اسلامی دستور بنانا چاہیں تو ان کے لیے خارجی مانع موجود نہ ہو اور دستور سازی کی پوزیشن میں نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کسی سیکولر "اسٹیٹ" میں اقلیت کی حیثیت سے دستور سازی میں شریک ہوں، پہلی قسم کے مسلمانوں کے لیے بین الاقوامی معاملات کے علاوہ کم ہی ایسی مجبوری پیش آسکتی ہے جس میں ان کو منصوص احکام میں کسی تخصیص یا اجتہادی احکام میں کسی تبدیلی کی ضرورت پیش آئے بشرطیکہ حکمراں طبقے کا ذہن اسلامی شریعت کے بارے میں صاف ہو، لیکن دوسرے قسم کے مسلمانوں کے لیے جیسا کہ خود ہندستان میں ہے، ان کو بے شمار معاملات میں اجتہادی احکام ہی نہیں، بلکہ منصوص احکام میں بھی عموم بلوی یا فساد زمانہ کی وجہ سے نفی و حرج والے احکام کے ذریعے تخصیص سے کام لینا پڑے گا۔ مثال کے لیے ہندستانی علماء کے نزدیک فوٹو کھچوانا حرام ہے مگر حج اور غیر ملکی سفر میں کسی مجبوری کے پیش نظر اس حکم میں انھیں تخصیص سے کام لینا پڑا۔ اس لیے راقم الحروف کا خیال ہے کہ عموم بلوی یا فساد زمانہ یا نفی حرج جس میں انفرادی اور اجتماعی مجبوری بھی شامل ہے۔ کے تحت اس طرح کے احکام میں تخصیص سے کام لے کر جواز کا فتویٰ نہیں بلکہ عارضی استعمال کی اجازت دینا چاہیے۔ مقصد یہ ہے کہ ان کی حرمت اور کراہیت کو حلت اور اباحیت میں تبدیل نہ کیا جائے بلکہ رفع حرج کے تحت اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اسی طرح دوسرے مسائل میں بھی یہی طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ راقم الحروف کے نزدیک ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اسلامی شریعت نے حلت اور حرمت کی جو حدیں قائم کی ہیں، ذہنی طور پر ان کی اہمیت ذہنوں میں باقی رہے اور اگر کسی مجبوری کے تحت ہمیں ان میں سے کوئی حد توڑنی پڑے تو اس کی شناخت اور گھناؤنا پن ہمارے ذہنوں سے محو نہ ہونے پائے۔ اس صورت میں اس سے نکلنے کا امکان باقی رہے گا اور اگر اسے ہم جائز سمجھ لیں گے تو پھر اس سے باہر نکلنے کا کوئی امکان نہیں رہے گا جیسا کہ عرب ملکوں میں فوٹو، پردہ اور داڑھی کے سلسلے میں ذہن بن گیا ہے کہ یہ چیزیں اب ان کے یہاں قابل تبدیل یا قابل بحث رہ ہی نہیں گئی ہیں یا تمام مسلمانوں کا پرسنل لا تک شریعت پر عمل درآمد کو محدود کر لینا

بھی اس قبیل کی چیز ہے۔ ممکن ہے کہ کچھ لوگ اسے ردعملی تصور کریں یا اس کو ذہنی کشمکش کی ایک مستقل مصیبت قرار دیں۔ مگر قوموں کی زندگی میں ایسے وقت آتے ہیں۔ جب ان کو بہت سی چیزیں اضطراری طور پر اختیار کرنی پڑتی ہیں لیکن اگر ان کا ذہن ان سے مطمئن نہ ہو تو ان سے وہ چھٹکارا حاصل کر لیتی ہیں اور اگر وہ مطمئن ہو جائیں تو امتیازی حیثیت ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے۔

فقہا نے اس طرح کے تمام قواعد کلیہ میں یہ لحاظ رکھا ہے کہ ضرورت شدید کی سہولت دائمی صورت اختیار نہ کرنے پاتے۔ اس لیے انھوں نے لفظ جواز کے بجائے "اباحت" اور "تیسیر" (آسانی) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس نازک فرق کو ملحوظ رکھ کر عاجز کی اس رائے پر غور کیا جائے گا۔

اس موقع پر راقم الحروف عزیز گرامی جناب ڈاکٹر شبیر الحق صاحب کا شکریہ ادا کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہے۔ جنھوں نے ان مضامین کو اس قابل سمجھا کہ انہیں کتابی شکل میں شائع کیا جائے اور اصرار کر کے مجھ سے اس پر نظر ثانی کرائی اور پھر جناب شاہد علی خاں جنرل مینیجر مکتبہ جامعہ کو اس کی اشاعت پر آمادہ کیا ان مضامین میں کئی جگہ میں نے عزیز موصوف کے خیالات پر تنقید بھی کی ہے مگر ان کی شرافت نفسی اور وسعت نظری ہے کہ اختلاف خیال کے باوجود انھوں نے اس کی قدر افزائی کی۔

کتابوں کی اشاعت کے سلسلہ میں مکتبہ جامعہ کا اپنا ایک مخصوص معیار ہے مگر اس کے باوجود جناب شاہد صاحب نے اسے اپنے سلسلۂ اشاعت میں شائع کر کے ہمیں گراں بار احسان کیا ہے جس کے لیے راقم الحروف ان کا شکرگزار ہے۔ آخر میں میں اپنے کرم فرما مولوی ابوعلی عبدالباری صاحب مصحح دارالمصنفین کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری سمجھتا ہوں۔ جنھوں نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ ان مضامین کو معارف اور دوسرے رسالوں سے جمع کر کے مجھے نظر ثانی کے لیے دیا۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اگر وہ ہمت نہ کرتے تو میرے مشاغل شاید

مستقبل قریب میں مجھے اس جگر لخت لخت کو جمع کرنے کی اجازت نہ دیتے اور ابھی سال چھ مہینے اور اس کی اشاعت کی نوبت نہ آتی۔

مجیب اللہ ندوی

جامعۃ الرشاد، اعظم گڑھ

۱۸ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ ۹ مارچ ۱۹۷۷ء

فقہ اسلامی کا دائرہ کار

آئندہ صفحات میں جو مضامین پیش کیے جا رہے ہیں ان کا تعلق زیادہ تر فقہ اسلامی سے ہے۔ فقہ اسلامی کا جب ذکر آتا ہے تو عموماً ذہن زندگی کے چند جزئی مسائل یا کسی مجموعۂ جزئیات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ مگر فقہ اسلامی محض زندگی کے چند جزئی قوانین کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ وہ قانون اور اخلاق دونوں کا مجموعہ ہے۔ وہ انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے ہر گوشے میں رہنمائی کرتی ہے۔ وہ انسان کو عقیدے اور عمل کے نفاق[1] و تضاد سے بچاتی اور اس کے ظاہر و باطن میں رشتۂ اتحاد پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ فقہ اسلامی کا کوئی جاننے والا یعنی قاضی یا مفتی جب زندگی کے

---

[1] ایک مسلمان جن چیزوں پر ایمان لاتا ہے، فقہ اسلامی اس ایمان و یقین کے مطابق عمل کرنے کی ہدایت کرتی ہے اور پوری زندگی میں اس کی عملی صورت گری کرتی ہے۔ اگر آدمی کا عمل اس کے ایمان کے مطابق نہ ہو تو اسے نفاق و تضاد کہا جاتا ہے۔ امام محمد بن حسن سے کسی نے کہا کہ آپ ایک کتاب تقوے پر لکھ دیجیے۔ آپ نے فرمایا کہ صنفتُ کتابَ البیوع میں نے خرید و فروخت اور دوسرے معاملات پر ایک کتاب لکھ دی ہے۔ ان کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ان پر عمل کرنے کے بعد آدمی میں تقویٰ اور خدا کا خوف پیدا ہو سکتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ خالص مادی احکام کے سلسلے میں بھی اسلامی شریعت جو ہدایت دیتی ہے اس میں بھی ایمان و اخلاق کی روح موجود ہوتی ہے۔

کسی مسئلے میں جائز یا ناجائز ہونے کا فتویٰ دیتا ہے یا فیصلہ کرتا ہے تو وہ فیصلہ تو وہ ظاہری اسباب کی بنا پر کرتا ہے۔ مگر اس کے پیشِ نظر یہ بات بھی ہوتی ہے کہ اس کا یہ فیصلہ اخلاق و دیانت اور حرام و حلال کی ان قیدوں کو توڑ تو نہیں رہا ہے جس کا رشتہ اس کے ایمان اور عقیدے سے جڑا ہوا ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فقہ اسلامی کی تعریف اس کے ماخذ اور اس کے دائرہ کار کی وسعت پر ایک نظر ڈالی جائے تاکہ اس مجموعے میں دوسرے مضامین اور مسائل کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

فقہ کے لغوی معنی

فقہ کے لغوی معنی اس سمجھ بوجھ کے ہیں جس سے آدمی کسی بات یا کسی عمل کی حقیقت اور نتیجے تک پہنچ جائے۔ قرآن پاک میں ہے۔

مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ

تم (دینی) جو کچھ کہتے ہو وہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔

فَمَا لِهٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ قَوْلًا ۔ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ

اس قوم کو کیا ہو گیا ہے وہ کوئی بات سمجھتے نہیں (ساری مخلوق خدا کی تسبیح پڑھتی ہے) مگر تم اس کی حقیقت کو پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔

حدیث میں آتا ہے۔

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ بھلائی کرنا چاہتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا کر دیتا ہے۔

ان تمام آیات اور احادیث میں فقہ کے معنی صرف سمجھنے کے نہیں، بلکہ اس میں اس کی کنہ یا حقیقت تک پہنچنا بھی ہے۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف

جو لغوی مفہوم ہے اس کی اصطلاحی تعریف میں بھی وہ مفہوم شامل ہے۔ صرف

اس میں تھوڑی سی تخصیص پیدا ہوگئی ہے۔ فقہ کی اصطلاحی تعریف عام فقہا نے یہ کی ہے۔

العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ[1]	شریعت کے عملی احکام کو ان کے مآخذ اور تفصیلی دلائل کے ذریعے جاننے کا نام فقہ ہے۔

فقہ کی اس تعریف کے مطابق یہ انسان کی اس علمی بصیرت و مہارت کا نام ہے جس کے ذریعے وہ شریعت کے احکام کو اس کے دلائل کے ساتھ جان لیتا ہے۔ اور جس میں یہ مہارت موجود ہوتی ہے اسے فقیہ کہتے ہیں۔ اس میں پانچ لفظ آتے ہیں۔ ہم یہاں ہر ایک کی الگ الگ تشریح کرتے ہیں۔

---

[1] یہی تعریف المجلہ کے مولفین اور ابن عابدین نے کی ہے۔ کشف الا سرار کے مصنف نے بھی الفاظ میں تھوڑی بہت کمی زیادتی کے ساتھ یہی تعریف کی ہے۔ مگر دوسرے فقہاء نے اس کی تعریف میں کچھ اور قیدیں لگائی ہیں۔ مثلاً صاحب بحرالرائق نے اس کی تعریف یہ کی ہے۔ المکتسبۃ من ادلتھا التفصیلیۃ بالا ستدلال فقہ نام ہے ان عملی احکام کا جو تفصیلی دلائل سے حاصل ہوں۔ شافعی علماء میں آمدی نے یہ تعریف کی ہے۔ الفقہ مخصوص بالعلم الحاصل بجملۃ من الاحکام الشرعیۃ بالنظر والاستدلال، فقہ اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعے بصیرت و دلیل کے ساتھ شریعت کا علم ہوجائے حادی قدسی کے مصنف لکھتے ہیں۔ اعلم ان معنی الفقہ فی اللغۃ الوقوف والاطلاع وفی الشرعیۃ الوقوف الخاص وھو وقوف معانی النصوص واشاراتھا ودلالاتھا ومضمراتھا ومقتضیاتھا والفقہ اسم الواقف علیھا فقہ کے لغوی معنی واقف ہونے اور اندر کی بات جاننے کے ہیں اور شریعت میں اس خاص واقفیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے نصوص کے معنی، ان کے اشارات دلائل، اور تقضیات کا علم ہوجائے اور فقیہ اس کو کہتے ہیں جسے ان چیزوں کا علم ہو۔ المجلہ اور ابن عابدین کی تعریف کے مطابق فقیہ کا مجتہد ہونا ضروری نہیں

العلم علم کے لفظی معنی جاننے کے ہیں۔ مگر یہاں محض جاننے کا مفہوم نہیں ہے بلکہ معرفت وبصیرت کے ساتھ جاننا مقصود ہے۔ علم اپنے اوصاف، تنوع اور طریقۂ اظہار کے لحاظ سے لامتناہی ہے۔ اس لیے اس کی کوئی متعین تعریف بہت مشکل ہے۔ اس لیے کچھ فقہا نے لکھا ہے کہ لا یمکن

(باقی صفحہ) ہے۔ مگر دوسری تعریفوں کے لحاظ سے فقیہہ کے اندر قوت اجتہاد ہونا بھی ضروری ہے۔ صاحب بحرالرائق دوسری تعریفیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

فلیس الفقہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ المسائل مجاز

ان تعریفوں کے مطابق تو فقیہہ وہی ہو سکتا ہے جو مجتہد ہو اور مقلد جو مسائل کے جزیات کو جاننے والا ہو اس کو مجازاً فقیہہ کہتے ہیں۔ یہ تمام تعریفیں فقہ کی عملی وقانونی حیثیت کو واضح کرتی ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس کی تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ صرف عملی قانون کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس میں پورا دین آجاتا ہے۔ خواہ اس کا تعلق عقائد واخلاق سے ہو یا معاملات ومعاشرت سے ہو۔ ان کی تعریف یہ ہے۔

معرفۃ النفس مالہا وما علیہا — فقہ نام ہے اس معرفت کا جس کے ذریعے انسان اپنے (دینی اور دنیاوی) فائدے اور نقصان کو معلوم کرے۔

گویا اس تعریف کے ذریعے فقہ وعلم کلام اور فقہ واحسان کی جو تفریق ہے وہ مٹ جاتی ہے۔ قرآن کی اس آیت فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اوپر جو آیات اور احادیث نقل ہوئی ہیں۔ ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ محض عملی احکام کے جاننے والے

(مسلسل)

تو لفقہ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ مگر یہاں علم سے کیا مراد ہے اس کو دوسرے علوم سے ممتاز کرنیکے لیے فخر الاسلام شیخ ابوالحسن علی بن محمد بن حسین البزدوی متوفی ۴۸۳ھ نے اپنے اصول میں اور اس کے شارح عبدالعزیز البخاری نے کشف الاسرار میں لکھا ہے کہ علم تو بے شمار ہیں۔ مگر وہ علم جس کا فائدہ دنیا کے ساتھ آخرت میں بھی ظاہر ہو، یعنی وہ نجات اخروی کا سبب بھی ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علم الاصول یا علم التوحید، دوسرے علم الشرائع یا علم الفروع۔ پہلی قسم میں علم کلام میں بحث ہوتی ہے اور دوسری قسم کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے فقہ میں جو علم مطلوب ہے، اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک خود حکم مشروع کا علم مثلاً کوئی چیز حرام یا حلال ہے یا واجب یا مکروہ ہے۔ اس کا علم دوسرے نصوص یعنی الفاظ اور اس کے معنی اور اصل و فرع کے تعلق کا علم، تیسرے اس پر عمل، گویا مصنّف کے نزدیک علم فقہ نام ہے اس علم کا جس کے ذریعے شرعی احکام میں علمی بصیرت ہو جائے اور ساتھ ہی وہ عمل کا ذریعہ بھی بنے۔ اگر وہ عمل کا ذریعہ نہیں بنتا تو وہ علم فقہ ناقص ہے۔ انھوں نے قرآن کی اس آیت سے علم کے ساتھ عمل کے لازم ہونے پر استدلال کیا ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ	کیوں نہ ایک جماعت ہر طبقے سے نکلے اور دین کی سمجھ پیدا کرے اور جب واپس آئے تو قوم کو انجام کار سے آگاہ کرے۔

(باقی حاشیہ ص ۱۴)

کو فقیہہ نہیں کہتے بلکہ لفقہ فی الدین آدمی کے اندر وہ ذمہ داری پیدا کر دیتا ہے جس سے آدمی محض اپنی ذاتی ذمہ داری ہی پوری نہیں کرتا۔ بلکہ وہ دوسروں کو اس کی ذمہ داری بھی یاد دلاتا ہے۔

اس آیت سے انھوں نے استدلال کیا ہے کہ انجام کار سے آگاہ کرنا ایک عمل ہے جو نتیجہ ہے تفقہ فی الدین کا۔ اگر یہ نتیجہ سامنے نہ آئے تو معلوم ہوا کہ مکمل تفقہ فی الدین پیدا نہیں ہوا۔ ساتھ ہی اس سے یہ بات بھی نکلی کہ فقہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے دنیاوی راہنمائی کے ساتھ آدمی کو اپنی نجات کا بھی علم ہو جائے۔

(الف) **الاحکام** احکام کی جمع ہے۔ اس کے لفظی معنی تو فیصلہ کرنے کے ہیں۔ مگر فقہ کی اصطلاح میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو قائم رکھنے، ان کے آپس کے تعلقات کو درست کرنے اور ان میں نظم و ضبط پیدا کرنے اور ان کے تصرفات[1] اور دائرہ عمل کو ایک خاص حد تک محدود کرنے کے لیے شریعت کی طرف سے جو حکم دیا جاتا ہے یا کسی بات سے روکا جاتا ہے اسی کے مجموعے کا نام الاحکام[2] ہے۔ مثلاً نماز روزہ ضروری

---

[1] اسلامی شریعت میں انسان کو اس کے عمل اور ملکیت میں ہر طرح کا تصرف کرنے کی اس وقت تک آزادی ہے جب تک کہ اس کا عمل کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال بنانے کا سبب نہ ہو، یا ملکیت میں اس کا تصرف شریعت کی نظر میں خود اس کے لیے یا معاشرے کے لیے یا معاشرے کے افراد کے لیے حق تلفی، ظلم اور نقصان کا سبب نہ ہو۔

[2] حکم کی تعریف میں اصولیین اور فقہا کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے۔ اصولیین محض نصوص کو حکم کہتے ہیں اور فقہا نص کو بھی حکم کہتے ہیں اور ان سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کو بھی حکم کہتے ہیں۔ مثلاً اقیموا الصلوٰۃ ایک نص یا نماز کے لیے دلیل ہے۔ اصولیین اس کو حکم کہتے ہیں اور اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ نماز فرض یا واجب ہے۔ فقہا اس کو بھی حکم کہتے ہیں۔ فقہا کی اصطلاح زیادہ وسیع ہے، اس لیے کہ اس میں دلیل اور حکم دونوں کا پتا چل جاتا ہے۔ مثلاً اقیموا الصلوٰۃ نماز کے لیے دلیل ہے اور اس سے وجوب کا جو حکم نکلتا ہے، وہ حکم ہے۔

ہے۔ زنا حرام ہے۔ رشوت اور چوری حرام ہے۔ یا مثلاً غاصب نے جو چیز غصب کی ہے اگر وہ ضائع ہو جائے یا وہ اس کی صورت ہی بدل دے تو اس سے تاوان وصول کیا جائے گا۔ لیکن اگر امانت ضائع ہو جائے تو جب تک اس کی حفاظت میں اس کی زیادتی یا کوتاہی ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس سے جرمانہ نہیں لیا جائے گا۔ مقصد یہ ہے کہ غاصب سے بھی دوسرے کی چیز اس کے پاس سے غائب ہوتی اور امین سے بھی، مگر شریعت نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ غرض کسی امر و نہی اور ایک ہی طرح کے دو حکموں کے فرق کرنے کے سلسلے میں شریعت[1] نے جو باتیں بتائی ہیں انھیں کے مجموعے کا نام الاحکام ہے۔

شرعیہ شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ احکام کتاب و سنت اور دوسرے ماخذ سے صراحتہً یا اشارۃً یا دلالۃً یا اقتضاءً ماخوذ ہوں اور یہ تمام احکام قطعی[2] ہوتے ہیں۔

---

[1] شارع یعنی حکم دینے والا تو حقیقت میں صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے سنت اجماع اور اجتہاد کے ذریعے بھی کسی چیز پر حلال یا حرام یا جائز و ناجائز یا مکروہ کا حکم لگانے یا مباح قرار دینے کا اختیار دیا ہے۔ اس لیے یہ بھی شارع ہیں۔ اس لیے عام طور پر شارع کے بجائے شریعت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جو مجموعہ ہے ان چاروں ماخذ سے نکلے ہوئے احکام کا۔

[2] عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو حکم کتاب و سنت سے ظاہر طور پر نکلے وہی قطعی ہوتا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح عبارت سے کسی حکم کی قطعیت ثابت ہوتی ہے، ویسے ہی قطعیت ان احکام میں بھی ہوتی ہے جو اشارۃ النص یا دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے نکلتے ہیں۔ ہم ان کو چند مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ قرآن پاک میں ہے۔ (مسلسل)

(باقی حاشیہ ص ۱۷)

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ اس آیت سے دو حکم واضح طور پر نکل رہے ہیں۔ ایک نکاح کی اباحت، دوسرے شادیوں کی تعداد چار سے زیادہ نہ ہوں۔ اسی کو عبارۃ النص یا صراحۃ النص کہتے ہیں۔ یعنی وہ حکم جو واضح طور پر ظاہری الفاظ سے نکل رہا ہو اور اشارۃ النص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ظاہری الفاظ سے تو وہ حکم نہیں نکل رہا ہے، مگر اشارۃً اس لفظ سے یہ حکم بھی نکل رہا ہے۔ مثلاً وحملہ وفصالہ ثلٰثون شھرا دوسری جگہ قرآن میں ہے وفصالہ فی عامین ان دونوں آیتوں میں یہ کہا گیا ہے کہ حمل اور دودھ چھوڑنے کی مدت ڈھائی سال ہے۔ یہ عبارۃ النص یا صراحۃ النص ہے لیکن اس سے یہ بات بھی اشارۃً نکل رہی ہے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ اس لیے کہ دوسری آیت نے مدت رضاعت کو دو برس میں محدود کر دیا ہے اس لیے حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہوتی۔ دلالۃ النص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حکم سے اس کی علت ظاہر ہو جائے اور پھر اس سے دوسرا حکم خود بخود نکل آئے۔ مثلاً قرآن نے کہا ہے کہ جو لوگ یتیموں کا مال کھاتے ہیں، وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کی علت یہ ہے کہ یتیم کے مال میں ظلم و زیادتی نہ ہو۔ اب چاہے وہ زیادتی اس کا مال کھا کر ہوتی ہو یا کسی اور ذریعے سے اسے نقصان پہنچایا گیا ہو وہ سب حرام ہے۔ مثلاً اس کے مال کو قصداً کسی ایسے کام میں لگا دیا جس میں نقصان کا غالب امکان تھا تو یہ بھی حرام ہے۔ اقتضاء النص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عبارت میں تو اس بات کا ذکر نہیں ہے مگر اس عبارت کا تقاضا ہے کہ وہ بات اس سے نکلے۔ مثلاً آپؐ نے فرمایا کہ دفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ اس عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں اثم، یعنی گناہ کے لفظ کا اضافہ کر لیا جائے یعنی میری امت سے غلطی بھول چوک اور زبردستی کے فعل پر کوئی گناہ نہیں ہے گناہ کا لفظ حدیث میں نہیں آیا ہے مگر عبارت کا تقاضا ہے کہ اس سے یہ حکم نکالا جا سکتا ہے۔ اگر نہ نکالا جائے تو عبارت بے معنی ہو جائے گی۔ اس تقسیم سے اندازہ ہوگا کہ شرعی احکام سے استدلال کا دامن کتنا وسیع ہے جس سے

اور یہ تمام احکام قطعی[1] ہوتے ہیں۔

عملیہ عملیہ کی قید سے کلامی اور عقلی مسائل نکل گئے۔ جیسے خدا کی ذات و صفات، وحی آخرت اور تقدیر اور منصب رسالت وغیرہ۔ یہ مسائل علم کلام[2] کا موضوع بحث ہیں۔

صفحہ ۱۸ کا بقیہ حاشیہ

زندگی کے تمام مسائل اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ عبارۃ النص سے حکم کا نکال لینا تو بہت آسان ہے اور یہ کام کسی حد تک ہر عربی داں کر سکتا ہے۔ مگر باقی تین طریقوں سے استدلال کر کے کسی نئے حکم کا نکالنا یہ ہر شخص کا کام نہیں۔ اس کے لیے بڑی بصیرت اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے۔

[1] ان کی قطعیت میں کچھ فرق اور درجات ضرور ہیں مگر چاروں طریقے سے نکلے ہوئے احکام قطعی ہوتے ہیں۔

[2] ابتدا میں علم کلام اور فقہ کے مسائل جدا جدا نہیں تھے بلکہ تفقہ فی الدین میں وہ تمام مسائل شامل تھے جن کا تعلق دین سے تھا۔ چنانچہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تفقہ فی الدین کے مفہوم کو سامنے رکھ کر اس کی تعریف معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا کی تھی اور انھوں نے اپنے علم کلام کی کتاب کا نام الفقہ الاکبر رکھا تھا۔ گویا "تفقہ فی الدین" میں دین کا ہر علم شامل تھا۔ مگر دوسری صدی ہجری میں جب مختلف فنون کی الگ الگ تدوین ہوئی تو علم کلام اور علم فقہ دونوں کا دائرہ عمل جدا ہو گیا۔ فقہ محض عملی احکام کا نام رہ گیا اور علم کلام کا تعلق ان مسائل سے رہ گیا جو ہماری آنکھوں سے اوجھل ہیں۔ مثلاً خدا کی ذات و صفات، آخرت اور وحی وغیرہ۔ علم کلام ہی کی ایک شاخ حکمت شریعت ہے جس میں الزامی انداز کے بجائے مثبت طور پر شریعت کی حکمتوں پر بحث کی جاتی ہے۔ حکیمانہ انداز میں اسلامی مسائل کی تعبیر کی جاتی ہے۔ حکمت شریعت پر اسلاف میں متعدد حضرات نے اپنی تحریریں چھوڑی ہیں۔ مگر غالباً سب سے پہلے ایک مستقل فن کی طرح اسے شاہ ولی اللہ صاحب نے مرتب کیا ہے۔ بہت سے اسلامی احکام کی حکمتوں کا

(مسلسل)

ادلہ تفصیلہ ادلۂ تفصیلہ سے مراد یہ ہے کہ جب فقیہ کسی مسئلے میں جواز یا عدم جواز کا فتوٰی دیتا ہے تو اسے علم ہوتا ہے یا ہونا چاہیے کہ یہ حکم کتاب یا سنت یا اجماع یا فلاں قیاس سے ثابت ہے۔ مثلاً سود حرام ہے۔ کسی کا مال باطل طریقے سے کھانا حرام ہے تو اس کو علم ہونا چاہیے کہ یہ دونوں حکم قرآن کی آیت احل اللّٰہ البیع وحرم الربا اور ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل سے ماخوذ ہیں یعنی اس حکم کی دلیل یہ ہے اسی طرح اجماع و قیاس کے ذریعے جو حکم نکلے ہوں ان کے دلائل کا بھی علم ہو۔

اسلامی فقہ کا دائرۂ کار عام طور پر شریعت کے احکام کو فقہا چار یا پانچ حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ المجلہ کے مولفین نے اس کی چار قسمیں کی ہیں، عبادات، مناکحات، معاملات اور عقوبات۔ یہ تقسیم انھوں نے اس لحاظ سے کی ہے کہ فقہ اسلامی میں عام طور پر انھیں چار قسموں کے احکام بیان کیے جاتے ہیں۔ اعتقادات و آداب کی بحث عموماً فقہ کی کتابوں میں نہیں ہوتی، مگر ابن نجیم نے اسلامی شریعت کے پورے احکام کی تفصیل یوں کی ہے وہ لکھتے ہیں۔

(صوا کا بقیہ حاشیہ)

کا ذکر قرآن اور حدیث میں کر دیا گیا ہے۔ مگر اسلامی احکام کی بے شمار حکمتیں ہوتی ہیں جسے اللہ کے وہ بندے برابر بیان کرتے آئے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے دین کے علم کے ساتھ بصیرت بھی عطا فرمائی ہے اور یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ قرآن پاک کے بارے میں حدیث میں آتا ہے کہ لا تنقضی عجائبہ، اس کی انوکھی اور حیرت انگیز باتیں قیامت تک ختم نہیں ہوں گی۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ کسی حکم کی علت اور حکمت میں فرق ہوتا ہے اس کی تفصیل قیاس کے بحث میں آئے گی۔ بعض مسائل اب بھی علم کلام اور اصول فقہ میں مشترک ہیں مثلاً حسن و قبح کی بحث کہ یہ عقلی ہیں یا شرعی۔

اسلامی شریعت کے پانچ شعبے ہیں۔

اعتقادات، عبادات، معاملات، مزاجر[1] اور آداب اور ان میں سے ہر شعبے کی پھر کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً اعتقادات کی پانچ قسمیں ہیں ایمان باللہ، ایمان بالملائکہ، ایمان بالکتاب، ایمان الرسول، ایمان بالآخرۃ۔ اسی طرح (۲) عبادت کی بھی پانچ قسمیں ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور جہاد۔ (۳) معاملات کی بھی پانچ قسمیں ہیں معاوضات مالیہ، مناکحات، مخاصمات، امانات، شرکات اسی طرح (۴) مزاجر یعنی وہ احکام جس میں جرائم اور ان کی سزاؤں کا بیان ہو، کی بھی متعدد قسمیں ہیں۔ مثلاً قتل کی سزا (قتل میں کسی عضو کو نقصان پہنچا دینا بھی شامل ہے) کسی کا مالی حق لینے کی سزا مثلاً چوری، ڈاکہ غصب، بے عزتی کی سزا، آبروریزی کی سزا (۵) آداب جس میں رہنے سہنے کھانے پینے کے طریقے اور ذاتی اخلاق و سیرت کی بحث ہوتی ہے۔ فقہ میں عام طور پر ان میں سے تین شعبوں سے بحث کی جاتی ہے۔ یعنی عبادات، معاملات اور مزاجر۔

(بحرالرائق ج ۱ ص ۲)

---

[1] مزاجر سے ان کی مراد وہ احکام ہیں جن میں جرائم کا حکم اور ان کی سزاؤں کا ذکر ہو۔ انھوں نے معاملات ہی میں معاشرتی احکام یعنی مناکحات کو بھی داخل کر دیا ہے۔ اگر اس کا ذکر الگ کیا جائے تو اسلامی احکام کی چھ قسمیں ہو جاتی ہیں۔ مگر اس میں ایک اور قسم کو واضح کرنے کی ضرورت ہے جس میں بین الاقوامی معاملات پر بحث ہوتی ہے جسے فقہاء "باب السیر" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں غالباً مصنف نے اس کو باب جہاد ہی کا ایک حصہ سمجھا ہے۔ اس لیے

فقہا بین الاقوامی معاملات کا ذکر "السیر" کے عنوان سے اپنی کتابوں میں کرتے ہیں امام سرخسی نے مبسوط میں اس پر بڑی مفصل بحث کی ہے۔ امام محمد نے اس موضوع پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ جس میں "السیر الکبیر" بہت مشہور ہے جس میں از اول تا آخر انھیں مسائل پر بحث کی ہے۔ اسی طرح کسی ملک کے داخلی امور کو درست کرنے کے لیے جو احکام دیے جاتے ہیں ان کو الاحکام السلطانیہ اور السیاسۃ الشرعیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان فقہ کے مختلف ابواب میں ہوتا ہے۔[1]

اس تفصیل سے یہ علم ضروری ہو گیا ہو گا کہ اسلامی فقہ کا دامن کتنا وسیع ہے۔ اس کی قانونی گرفت یا اخلاقی احساس سے زندگی کے نہ تو انفرادی اعمال خالی ہیں اور نہ اجتماعی۔ ساتھ ہی اس سے یہ بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے اسلاف اور قدیم فقہا کی نگاہ کتنی وسیع تھی کہ انھوں نے زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے میں بھی کتاب وسنّت کی روشنی میں رہنمائی کی ہے یا پھر اجتہاد یا استنباط کر کے اس کے حل کی شرعی صورت نکالی ہے۔ ایسی صورت

(ص ۲۱ کا بقیہ حاشیہ)

علاحدہ ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر اس کو علاحدہ کر لیا جائے تو پھر اس کی سات قسمیں ہو جاتی ہیں اور اگر داخلی معاملات کو یعنی نظم وانتظام کو بھی علاحدہ کر لیا جائے تو آٹھ قسمیں ہوتی ہیں۔

[1] حکومت کی داخلی ذمہ داریوں اور حاکم اور رعیت کے تعلقات، جرائم کی روک تھام، عزت وآبرو کی حفاظت سے جس شعبے میں بحث کی جاتی ہے اس کو الاحکام السلطانیہ کہا جاتا ہے اور اسی کو شعبۂ احتساب اور السیاسۃ الشرعیہ بھی کہتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں عام طور پر عقائد اور آداب کے علاوہ زندگی کے ہر پہلو پر بحث ہوتی ہے، اگر ضمناً جہاں فقہ میں اجر وثواب اور نیت وارادہ اور قضا ودیانت اور مستحبات کی بحث ہوتی ہے اصلاً یہ بحثیں عقائد وآداب ہی کی ہیں اس لیے فقہ کی کتابوں کو محض ظاہری اور مادی قوانین کا مجموعہ نہیں سمجھنا چاہیے۔

ہیں یہ سمجھنا کہ فقہ اسلامی ایک جامد مجموعۂ قانون ہے جو موجودہ دور کا ساتھ نہیں دے سکتا یا موجودہ معاشرے کے پیش آمدہ مسائل کا جواب دینے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ مگر جیسا کہ راقم الحروف نے اپنے دیباچے میں عرض کیا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں علما متامل ہوتے ہیں تو اس کے کچھ حقیقی شرعی اسباب ہوتے ہیں۔ آگے آپ ماخذ شریعت اور دوسرے مسائل کی تفصیل پڑھیں گے۔ اس سے فقہ اسلامی اور فقہائے امت کی وسعت نظری کا مزید اندازہ ہو جائے گا۔ فقہ اسلامی کی اس وسعت کا اندازہ اب بے شمار مغربی ممالک کے قانونی ماہرین بھی کرنے لگے ہیں۔

سنہ ۱۹۵۱ء میں پیرس یونیورسٹی کے شعبۂ قانون نے فقہ اسلامی پر ایک سیمینار منعقد کیا تھا جس میں اسلامی فقہ کے مختلف موضوعات پر فرنچ زبان میں مقالے پڑھے گئے۔ اس سیمینار کے اختتام پر سیمینار کے صدر نے اپنا تاثر ان الفاظ میں بیان کیا۔ جسے شیخ محمد مصطفےٰ زرقا نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اسلامی فقہ کے بارے میں جو جمود اور نئے حالات میں قانون کی بنیاد بننے کے سلسلے میں اس کی عدم صلاحیت کی بات بیان کی جاتی رہی ہے اور جو مقالات اس سیمینار میں اس کی وسعت اور نئے حالات میں قانون بننے کی صلاحیت کے سلسلے میں میں نے سنے ہیں اس کے بعد میں پہلی بات کی تائید کیسے کروں۔[1]"

اسلامی شریعت کی حیثیت

اس تفصیل سے یہ بھی اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اسلامی شریعت کی حیثیت دنیا کے دوسرے انسانوں کے وضع کردہ قوانین کی طرح محض ایک مادی مجموعۂ قانون نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ایسا دستور حیات ہے جس میں انسان کی مادی اور روحانی یا دوسرے الفاظ میں دین اور دنیا دونوں طرح کی ضرورتیں پورا کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے

[1] تمہید المدخل الفقہی العام

اس لیے اس میں اور انسانوں کے بنائے ہوئے دستور میں کئی بنیادی فرق ہیں۔

ایک یہ کہ انسان کا بنا ہوا دستور اس کی محدود مادی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے اور اسلامی شریعت بیک وقت نظامِ مادی اور نظامِ روحانی، دونوں ہے اور وہ مادی ضرورتوں کو پورا کرنے میں بھی قانونی اور اخلاقی دونوں خصوصیت کے لحاظ سے اس سے ممتاز ہے۔

دوسرے یہ کہ انسانی قانون کے واضع (بنانے والے) انسانی دماغ ہوتے ہیں اور اس کا ماخذ کسی معاشرے کی ظاہری مادی ضرورتیں ہوتی ہیں۔ اس لیے اس میں ہر آن تغیّر ممکن ہے اور اسلامی شریعت کا سرشتہ دماغ کے ساتھ اس کی روح اور اس کے دین وایمان سے بھی جڑا ہوتا ہے اور اس کا ماخذ خدا کا حکم ہوتا ہے۔ اس لیے انسان کی فطرت اور خدا کے کائناتی قانون میں جس طرح کوئی تغیّر نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے تشریعی قانون میں بھی کوئی بنیادی تغیّر نہیں ہوتا، اور اس کی نظر محض ظاہری مادی ضرورتوں پر ہی نہیں ہوتی بلکہ وہ جذبات اور احساسات کی نزاکتوں کو بھی ملحوظ رکھتا ہے۔

تیسرے یہ کہ انسانی قانون میں حلال وحرام کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ مگر اسلامی شریعت میں حلال وحرام کی کچھ ایسی قدریں اور حدیں ہوتی ہیں، جو انتہائی مجبوری کے علاوہ کبھی ٹوٹتی نہیں۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ انسان کے وضع کردہ قوانین کی بنیاد ظاہری ومادی مفادِ عامہ ہوتا ہے۔ حلال وحرام اور اخلاق و دیانت کے تصور سے یہ قوانین بنیادی طور پر خالی ہوتے ہیں۔ مگر اسلامی شریعت کے پیشِ نظر مفادِ عامہ کے ساتھ اخلاق و دیانت، حلال وحرام کی بنیادی قدریں اور آخرت کا مفاد یعنی اجر و ثواب بھی پیشِ نظر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ظاہری اسباب اور حقیقت واقعہ اور باطنی اثرات کی بنا پر فقہا، قضا اور دیانت اور مفتی اور قاضی کے دائرہ کار میں فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض معاملات میں ظاہری اسباب اور

گواہی وشہادت کی بنا پر قاضی فیصلہ کرتا ہے، مگر فقہا میں لکھ دیتے ہیں کہ قضاءً تو یہ فیصلہ ہے مگر دیانۃً اس کا حکم یہ ہے۔ گویا ظاہری فیصلے کی بنا پر باطل حق اور حق باطل نہیں ہو سکتا اور ان کا یہ اصول رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں آپؐ نے فرمایا:۔

اِنّما انا بشر وانکم تختصمون الیَّ وعسیٰ ان بعضکم الحسُنَ الحجّۃ من الآخر فاقضی علی نحو ما اسمع فمن قضیت لہٗ بشیٔ من حق اخیہ فانما اقطع لہ قطعۃ من النّار فلیاخذ بہا او یترکہا

میں ایک انسان ہوں تم لوگ اپنے معاملات میرے پاس لاتے ہو تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک آدمی اپنی گواہی شہادت پیش کرتا ہے اور میں اپنے سننے کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں تو اگر اس طرح کوئی کسی کا حق لے لیگا تو اس کے لیے آگ ہے۔ چاہے وہ اسے لے لے یا اس سے باز رہے۔

مثال کے لیے میاں بیوی کے رشتے کو لیجیے۔ انسانی دماغ دونوں کے تعلق کو استوار رکھنے کے لیے ایسے قوانین بناتا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر ظاہری طور پر زیادتی نہ کر سکیں اور نہ کسی کی حق تلفی ہو۔ اگر ان میں سے کوئی دوسرے کی حق تلفی کرتا ہے تو اس کو باز رکھنے کے دو ہی طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قانون کا سہارا لے یا معاشرے کا دباؤ ڈلوائے۔ مگر اسلامی شریعت میں قانون اور معاشرے کے سہارے کے ساتھ اس کے اخلاقی حس کو بھی بیدار کیا جاتا ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ اگر تم نے اس رشتے کو استوار کیا تو یہی نہیں کہ دنیا میں تمہاری زندگی خوشگوار گزرے گی بلکہ خدا کے یہاں اجر وثواب کے مستحق ہوگے اور اگر تم نے آپس میں کسی کے شیشۂ دل کو توڑا تو یہ چیز اسلامی شریعت میں گناہ شمار ہوگی

---

[1] بخاری ومسلم کتاب القضاء الحسن الحجۃ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی چرب زبانی اور مقدمے کی اچھی پیروی کی وجہ سے معاملے کی کامیابی حاصل کر لی۔

اور اس سے اللہ تعالیٰ ناخوش ہوگا۔ اور یہیں آخرت میں حق تلفی کی سزا ملے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے تئیں کسی مقروض کا قرض معاف کر دیا اور اس کو خبر نہیں دی۔ اور اس کے بعد دعویٰ کر دیا اور فیصلہ اس کے حق میں ہو گیا۔ قضاءً تو یہ فیصلہ ہو گیا مگر حقیقتاً اس کو اس سے قرض واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اس کا ضمیر مردہ نہیں ہو گیا ہے تو وہ فیصلے کے باوجود اس سے قرض وصول نہیں کرے گا۔ کسی نے غلطی سے زبان سے طلاق کا لفظ نکال دیا تو قضاءً طلاق پڑ جائے گی۔ مگر مفتی دیانتہً اس کے عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دے گا۔ اس لیے کہ زبان سے وہ کوئی اور لفظ نکالنا چاہتا تھا مگر غلطی سے لفظ طلاق نکل گیا۔ اس وقت ان مسائل کی تفصیل بیان کرنی مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دکھانا ہے کہ اسلامی دستور میں خالص مادی ضرورتوں کے لیے بھی جو قوانین بنائے گئے ہیں۔ ان کا رشتہ بھی دین و اخلاق سے جڑا ہوا ہے اور قانونی گرفت کے ساتھ ایمان و اخلاق کے احساس کو بھی اُبھارنے کی کوشش کی گئی ہے اور آخرت میں اس کے اچھے یا بُرے نتائج کو بھی موثر حیثیت دی گئی ہے۔

دین و اخلاق کے اس تصوّر کے ساتھ جو قانون بنتا ہے اس سے حسب ذیل فائدے سامنے آتے ہیں۔

(۱) دین و اخلاق سے قانون کا تعلق ہر شخص کے قلب و ضمیر میں ایک ایسا نگراں بیٹھا دیتا ہے جس کی وجہ سے اگر آدمی قانون اور حکومت کی گرفت سے بچ بھی جائے تب بھی وہ حق تلفی، ظلم اور رات کی تنہائی میں بھی جرم سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے اندر کا احساس اور اس کے ضمیر کی آواز ہی ہے جو جرم کرنے والوں کو اقرار کرا کے اپنے اوپر سزا کو نافذ کراتی ہے۔ حدیث و تاریخ میں اس کی بیشمار مثالیں ملیں گی کہ لوگوں نے خود اپنے جرم کا اقرار کر لیا کہ دنیا میں وہ سزا پا کر آخرت کی سزا سے بچ جائیں

(۲) اس تصوّر کی بنا پر آدمی قانون پر عمل درآمد سے بہت کم کتراتا ہے۔ اگر وہ

اس کی کوشش بھی کرتا ہے تو خدا کا خوف اور اس کے حکم کی عظمت وہیبت اور یہ تصوّر کہ قانون کی گرفت سے وہ بچ سکتا ہے مگر خدا کی نگاہ سے وہ بچ نہیں سکتا قانون کی پابندی پر اسے مجبور کرتا ہے۔

(۳) قانون کا یہ دینی تصوّر حاکم اور محکوم کے فرق کو مٹا دیتا ہے اور معمولی رعیت اور محکوم کو بھی حاکم سے یہ کہنے کا حق دیتا ہے کہ جس طرح ہم پر قانون کی پابندی ضروری ہے تمہارے اوپر بھی قانون کی پابندی ضروری ہے۔ قانون کی نظر میں حاکم و محکوم میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے بےشمار واقعات آپ کو اسلامی تاریخ میں ملیں گے کہ خلیفۂ وقت کو بھی حاضر عدالت ہو کر صفائی دینی پڑی اور عدالت نے ان کے خلاف فیصلے کیے اور انھوں نے تسلیم کیا۔ خلفۂ راشدین کے دور کو چھوڑ دیجیے جس میں ایک معمولی آدمی بھی حضرت عمرؓ پر اعتراض کر سکتا تھا، جلالِ بادشاہی کے دور میں بھی جب کہ اخلاقی حس کافی کمزور پڑ چکی تھی یہ واقعات پیش آئے ہیں۔

ایک باغ کے معاملے میں خلیفہ ہادی اور کسی عام آدمی میں اختلاف ہو گیا۔ ہادی نے حکم دیا کہ معاملہ قاضی کے روبرو پیش کیا جائے۔ امام ابو یوسف کے سامنے ایسی شہادتیں گزریں جن سے باغ ہادی کا ثابت ہوتا تھا، لیکن امام نے انہی شہادتوں پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ خفیہ تحقیقات کی، جس سے معلوم ہوا کہ باغ ہادی کے مخالف فریق ہی کا ہے۔ جس کے خلاف عدالت میں شہادتیں گزر رہی تھیں۔ قاضی صاحب نے مقدمہ اس وقت ملتوی کر دیا۔ ہادی سے ملاقات ہوئی تو اس نے پوچھا کہ مقدمے میں آپ نے کیا فیصلہ کیا۔ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ شہادتیں تو آپ کے موافق ہی گزری ہیں مگر مدعا علیہ کی طرف سے یہ مطالبہ ہوا ہے کہ مدعی (خلیفہ) سے حلف بھی لے لی جائے۔ ہادی نے پوچھا تو آپ کی کیا رائے ہے۔ کیا آپ مدعی سے حلف اٹھوانا صحیح سمجھتے ہیں۔ امام

ابویوسف نے فرمایا کہ [۱]

قاضی محمد ابن ابی لیلی کی تو یہی رائے ہے [۲]۔ اس کے بعد ہادی نے کہا کہ اچھا تو بلاغ مدعا علیہ کے حوالے کر دیجیے۔

ایک بار ہارون نے امام محمد کو بلایا اور ان سے کہا کہ بنو تغلب (نصاریٰ) کو نقض عہد کر کے میں قتل کرانا چاہتا ہوں۔ امام محمد نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں امان دی ہے۔ اس لیے نقضِ عہد کی گنجائش نہیں ہے۔ ہارون نے کہا کہ حضرت عمرؓ نے اس شرط پر امان دی تھی کہ وہ اپنے بچوں کا بپتسمہ (عیسائی بنانا) نہ کریں۔ لیکن انھوں نے اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ امام محمد نے فرمایا کہ بپتسمہ کے باوجود انھیں امان دی تھی۔ اس پر ہارون نے کہا کہ حضرت عمرؓ کو ان سے جنگ کا موقع نہ مل سکا۔ امام محمد نے فرمایا کہ اگر ایسا ہے تو اس کے بعد حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ کو ان سے جنگ کرنا چاہیے تھی حالانکہ ان لوگوں نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے بلا شرط صلح کی تھی۔ اس پر ہارون بہت خفا ہوا مگر معاہدہ توڑنے کی ہمت نہیں ہوئی [۳]۔

---

[۱] حنفی مسلک کے مطابق قسم مدعی سے نہیں بلکہ مدعا علیہ سے لی جاتی ہے مگر امام ابویوسف نے ایک حقدار کے حق کو واپس کرانے کے لیے اپنے دوسرے استاذ محمد بن ابی لیلی جو خود مجتہد تھے کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا۔

[۲] جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ امام ابویوسف وغیرہ امام صاحب کے قول کے خلاف کبھی فتویٰ نہیں دیتے یا فیصلہ نہیں کرتے تھے اس سے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

[۳] مناقب موفق ج ۲ ص ۲۱۷، یہ قبیلہ سعودی عرب اور عراق کی سرحد پر آباد تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی شریعت نے حق کی ادائیگی میں مسلم اور غیر مسلم میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اسلامی شریعت

(مسلسل)

اس کے علاوہ اوزاعی لیث بن سعد، سفیان ثوری وغیرہ کے تذکروں میں بھی اس طرح کے بیشمار واقعات ملیں گے جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قانون کے اندر جب ایمان واخلاق کی روح موجود ہوتی ہے تو اس کے کیا مفید نتائج نکلتے ہیں۔ انسان کے وضع کردہ قانون میں چونکہ یہ روح موجود نہیں ہوتی، اس لیے اس میں کچھ ظاہری پابندی تو ضرور ہو جاتی ہے، مگر اس کا احترام قلب وضمیر کی گہرائیوں تک نہیں پہنچتا۔

(صد ۲۸ کا بقیہ حاشیہ)

ہیں اس تعامل صحابہ کی جو کسی نص کے تحت ہو، اس کی حیثیت بنیادی ہے۔ یہ معاہدہ اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ کی نص کے تحت تھا۔ اس کی حیثیت منصوص حکم کی ہے

فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ

مُصطفیٰ احمد الزرقاء دمشق یونیورسٹی کے لا کالج میں جدید بنیادی وضعی قانون اور اسلامی فقہ کے پروفیسر ہیں! اور ان دونوں پر عالمانہ نظر رکھتے ہیں، اور ان موضوعات پر اُنھوں نے تقریباً نصف درجن سے زیادہ ضخیم کتابیں لکھی ہیں خاص طور سے اسلامی فقہ کے مختلف گوشوں پر "الفقہ فی ثوبہ الجدید" (فقہ اسلامی نئے لباس میں) کے عنوان سے اُنھوں نے موجودہ حالات و ضروریات کے پیشِ نظر ایک طویل سلسلۂ تصنیفات شروع کیا ہے۔ اسی سلسلے کی ایک اہم اور مقبول کتاب "المدخل الفقہی العام" ہے، جس کا ترجمہ "فقہ اسلامی نئے لباس میں" کے عنوان سے راقم الحروف نے شروع کیا تھا۔ اس ترجمہ کا ایک حصہ یہاں دیا جا رہا ہے۔ یہ کتاب حقیقتاً اس الزام کے جواب اور اس خیال کی تردید میں لکھی گئی ہے کہ فقہ اسلامی ایک جامد مجموعۂ قانون ہے جو موجودہ تیز رفتار حالات اور ایٹمی دور کی وسیع ضروریات کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

اسلامی قانون کے بنیادی ماخذ

شریعت اسلامی کے اساسی اور بنیادی ماخذ چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع، قیاس، ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فقہ اسلامی کے مسائل کا حکم یا تو ماخوذ ہوگا قرآن کے نص[1] صریح یا سنت نبوی سے یا علمائے

---

[1] کسی حکم کی اصل عبارت کو نص کہتے ہیں۔ نص کا اطلاق اور استعمال عام طور پر (مسلسل)

اُمت کے اجماع سے، یا ان کا مدار کتاب و سنت کے منشا اشارات اور قواعدِ شرعیہ کے مطابق مجتہدین کے استنباطات و مجتہدات پر ہوگا۔ اسی بنا پر علمائے اُمت نے شریعت کے بنیادی ماخذ چار قرار دیے ہیں۔ الکتاب، السنت، الاجماع اور القیاس۔

الکتاب سے مُراد قرآن مجید[۱] ہے۔ اسلامی شریعت کی اصل بنیاد وہی ہے اس میں اسلامی شریعت کی تمام بنیادیں بھی بیان کر دی گئی ہیں۔ اور اس تک پہنچنے کے سارے نشانات راہ بھی واضح کر دیے گئے ہیں۔ البتہ عقائد میں ذرا

(بقیہ حاشیہ ص ۳۰)

قطعی احکام کے لیے ہوتا ہے۔ جب یہ بولتے ہیں کہ یہ حکم منصوص ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ یہ حکم کتاب، سنت یا اجماع سے قطعی طور پر ثابت ہے۔

۱؎ کتاب اللہ کی اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے۔ ھو القرآن المنزل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبھۃ وھو النظم والمعنی (شرح اصول بزدوی ج ۱ ص ۲۲ - ۲۳) قرآن وہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر خدا کی طرف سے نازل ہوا، اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ اور جو بغیر کسی شک و شبہہ متواتر طور پر آپ سے منقول چلا آرہا ہے۔ وہ الفاظ اور معانی دونوں کا مجموعہ ہے

لیکن قرآن کی تعریف میں یہ تمام قیدیں علمائے اُمت نے اس وقت سے لگائی ہیں جب صفات الٰہی اور خاص طور پر خلق قرآن کا مسئلہ پیدا ہوا، ورنہ عہد صحابہ تک الکتاب یا کتاب اللہ کہنا ہی اس کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا۔ قرآن نے بھی بار بار اپنے بارے میں اتنا ہی کہا ہے کہ تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم، تنزیل من الرحمٰن الرحیم، یہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی کتاب ہے

زیادہ تفصیل و توضیح سے کام لیا گیا ہے اور عبادات اور حقوق انسانی کے بیان میں قدرے اجمال ملحوظ رکھا گیا ہے۔

اسلامی شریعت میں قرآن کی وہی حیثیت ہے جو انسان کے وضع کردہ قانون میں دستور (کانسٹی ٹیوشن)[1] کی ہوتی ہے۔ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی نمونہ اور راہ نما ہے اور اُمت کے لیے بھی۔ اسی وجہ سے اس کو اسلامی قانون سازی کا اصل سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔ مگر قرآن اپنی اس دستوری صفت کے باوجود احکام کے بیان میں اجمال[2] سے کام لیتا ہے۔ وہ قانونی جزئیات اور ان کی کیفیات کی تفصیل بہت کم بیان کرتا ہے۔ کیونکہ تفصیلات کی طوالت سے قرآن کے دوسرے مقاصد مثلاً بلاغت کلام و اعجاز بیان وغیرہ فوت ہوجاتے مثلاً قرآن میں نماز اور زکوٰۃ کا حکم مجمل طور پر دیا گیا ہے۔ نہ تو اس کی کیفیت[3] بتائی گئی ہے اور نہ تعداد مقدار وغیرہ کی تفصیل کی گئی ہے۔

---

[1] یہ اشارہ ہے اس قانونی اصطلاح کی طرف جس کے اعتبار سے علما قانون اور دستور یعنی کانسٹی ٹیوشن میں فرق کرتے ہیں۔

[2] مجمل حکم کی اصطلاحی تعریف علمائے اصول نے یہ کی ہے۔

"المجمل ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب و التأمل" (بزدوی ص ۲۸)

(اصول فقہ ابو زہرہ ص ۱۳۱)

یعنی وہ لفظ جس کی مُراد اس لفظ کے ادا کرنے والے کے بیان سے واضح ہو، (اصول فقہ زکی الدین شعبان اور شیخ محمد الخضری مرحوم)

[3] اگر کیفیت سے مُراد ظاہری ارکان کی ادائیگی کی کیفیت ہے تو اس کی تفصیل قرآن میں صراحتہً موجود نہیں (گو اشارۃً دلالۃً موجود ہے) لیکن اگر اس سے مُراد

(مسلسل)

اس کی پوری تفصیل سنت، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل نے کی ہے۔ اسی طرح قرآن میں ہر طرح کے معاہدات و عقود کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ درِ بیع وشرا کی حلت اور سود کی حرمت کا بھی مجملاً حکم دیا گیا ہے۔ مگر تفصیل کے ساتھ اس بات کی پوری نشان دہی نہیں کی گئی ہے کہ بیع وشرا کے کون کون سے معاہدات اور لین دین کے کون کون سے طریقے صحیح اور حلال ہیں جن پر عمل درآمد ضروری ہے۔ اور کون کون سے طریقے اور معاہدے باطل اور فاسد ہیں۔ اور ان کی تعیین و تکمیل ضروری نہیں ہے۔ ان معاملات میں بھی حرام و حلال میں فرق و تمیز کرنے کی دلیلیں اور بنیادیں سنت ہی فراہم کرتی ہے۔

قرآن کی عمومی خصوصیت تو یہی ہے، مگر بعض معاملات میں وہ احکام کی جزئیات بھی بیان کر دیتا ہے۔ مثلاً وراثت[1] لعان، بعض حدود اور ان کی سزاؤں کی قرآن میں کافی تفصیل موجود ہے۔ اسی طرح محرمات نکاح یعنی عورتوں کا ذکر بھی تفصیل سے ہے جن سے نکاح ہمیشہ حرام ہے۔

قرآن کی یہ ایک دوسری بڑی خصوصیت اور اس کا شرف ہے کہ اس نے تمدنی احکام یا اجتماعی اور سیاسی معاملات کے بیان میں اجمال سے کام لیا کیونکہ اجمال ہی یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ ان احکام پر غور کیا جائے اور جہاں تک نصوص قرآنی اجازت دیں، ان مجمل احکام کو مختلف صورتوں پر منطبق کرنے کی

(بقیہ حاشیہ ص ۳۲) نماز روزہ زکوٰۃ کی باطنی کیفیت ہے، تو اس کو قرآن نے واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ مثلاً خشوع و خضوع، انابت اخلاص، حفاظت وغیرہ الفاظ سے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

[1] سورۂ نساء کے رکوع ۲ میں اور اس کے اختتام کی دو آیتوں میں وراثت کی تفصیل موجود ہے۔ لعان کی تفصیل سورۂ نور میں اور محرمات کی تفصیل سورۂ نساء رکوع ۴ میں اور حدود کا ذکر سورۂ نور اور سورۂ مائدہ وغیرہ میں ہے۔

کوشش کی جاتے تاکہ اس کے احکام زمانے کے مصالح و ضروریات کے پورا کرنے کے قابل بن سکیں۔ اور اس وقت تک اس کے احکام کے ذریعے زمانے کے مقتضیات کو پورا کیا جاتے۔ جب تک کہ ان مقتضیات پر عمل کرنے میں شریعت کے بنیادی اصول اور مقاصد کو خیر باد نہ کہہ دینا پڑے۔

اس کی وضاحت اس مثال سے ہو سکتی ہے، کہ قرآن نے سیاسی معاملات کے سلسلے میں شوریٰ[1] کا حکم دیا ہے لیکن اس کی کوئی مخصوص شکل نہیں بتائی گئی ہے اس لیے یہ حکم اب ہر اس نظامِ حکومت کو شامل ہو گا جس میں استبداد اور ڈکٹیٹر شپ نہ ہو اور جس میں مشاورت اور امت کے ارباب علم اور اہل الرائے کی رایوں کا احترام کیا جاتا ہو، خواہ یہ سیاسی نظام جمہوری طرز کا ہو یا دستوری بادشاہی[2] طرز کا ہو۔ یا ان کے علاوہ کوئی اور نظامِ حکومت مصلحت عامہ کے تحت ایسا قائم ہو جس میں کسی فرد یا کسی جماعت[3] کو مستقلاً کوئی ترجیح نہ دی گئی ہو۔

---

[1] اشارہ ہے قرآن کے اس حکم کی طرف: وامرھم شوریٰ بینھم (سورہ شوریٰ) وشاورھم فی الامر (سورہ آل عمران) مترجم

[2] موجودہ دور میں دستوری بادشاہت انگلستان، ایران وغیرہ میں ہے اور اس سے پہلے جاپان، مصر، عراق وغیرہ میں تھی۔ دستوری بادشاہت سے مصنف کی مراد اگر ان حکومتوں کا نظامِ سیاسی ہے تو اس سے مترجم کو اختلاف ہے۔ اس طرز حکومت میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس سے نسلی تعصب اور ایک خاص خاندان کی برتری کا مستقل موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ اور یہ طرز حکومت اسلام کی سیاسی شورائیت سے میل نہیں کھاتا۔ اور اگر اس سے کچھ اور مراد ہے تو اس کی وضاحت ہونی چاہیے تھی۔

[3] مثلاً اشتراکی نظام میں کمیونسٹ پارٹی کو مستقل طور پر حکمرانی کی ترجیح ہوتی ہے، اس پارٹی کے اندر کے لوگ تو اقتدار کو حاصل کرنے میں رسہ کشی کر سکتے

(مسلسل)

ان خصوصیات کی وجہ سے قرآن کے یہ مجمل احکام سنت نبوی کی توضیح و تبیین کے محتاج ہیں۔ تاکہ ان احکام کی کیفیات و کمیات کی تعیین و تطبیق ہو سکے اور وہ حدود معلوم کیے جا سکیں جن سے یہ پتا چل سکے کہ اس حکم میں فلاں فلاں صورتیں داخل ہیں یا اس حکم سے خارج ہیں اور پھر ان کو پیش آمدہ مسائل و معاملات پر منطبق کیا جا سکے۔ اسی وجہ سے ان تفصیلات میں سنت نبوی پر عام اعتماد کا حکم قرآن میں دیا گیا ہے۔

وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا (حشر)	جو کچھ تمہیں رسول دیں، وہ لے لیا کرو اور جس سے روک دیں رک جایا کرو

اسی بنا پر سنت نبوی کو کتاب اللہ کی کنجی کہا جاتا ہے (جس سے اس کے معنی کا قفل کھلتا ہے)

السنۃ: سنت کا اطلاق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر سب پر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ لفظ "حدیث" کے مرادف ہے۔ لیکن

(باقی صفحہ ۳۴: ہیں مگر کوئی دوسری سیاسی یا اجتماعی تنظیم نہیں بنا سکتے۔ (مترجم)

لہ اس کے علاوہ قرآن کی متعدد آیات ہیں جو قرآن کے احکام کی تفصیل و تبیین میں سنت کی ضرورت پر وضاحت سے روشنی ڈالتی ہیں۔

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس	ہم نے تمہارے اوپر ذکر (قرآن) نازل کیا تاکہ تم لوگوں پر ان کے معنی بیان کرو وضاحت کرو۔

یہ سورہ نحل کی آیت ہے۔ اسی سورۃ میں چند آیات کے بعد پھر کہا گیا ہے۔

وانزلنا علیک الکتاب لتبین

لھم الذی اختلفوا فیہ	یعنی قرآن کے مفہوم کی تبیین اور پیش

آمدہ مسائل اور اختلافی امور میں جو تفسیر و تبیین رسولؐ نے کر دی ہے وہ قابل اعتبار

(باقی اگلے صفحہ پر)

کبھی اُس کا اطلاق عہد نبوی (اور خلفائے راشدین) کے تعامل پر بھی ہوتا ہے ان دونوں میں جو فرق ہے اس کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول حدیث ایک حکم کے بارے میں منقول ہوتی ہے۔ لیکن

اور قابل اعتماد ہے، کیونکہ یہ منصب آپ کو خدا ہی نے دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے ہمیشہ یہ لکھا ہے کہ السنۃ تفسیر الکتاب یعنی سنت نبوی کتاب اللہ کی تفسیر کرتی ہے قرآن کی ایک اور آیت جس میں آپ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت وعید کی گئی ہے، یہ آیت سنت نبوی کے ماخذ شریعت ہونے پر بڑی زبردست دلیل ہے، وہ آیت یہ ہے۔

فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم،

ان لوگوں کو جو آپ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان کو کوئی آزمایش یا عذاب نہ پکڑے۔

(ص۳۵ کا بقیہ) تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کوئی کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی یا آپ کے زمانے میں کیا گیا ہو، اور آپ نے اس فعل کو دیکھا یا سُنا ہو اور اس سے منع نہ فرمایا ہو۔

لہ عبدالرحمن بن مہدی جو جرح و تعدیل کے امام ہیں۔ ان سے کسی نے سفیان ثوری اور امام اوزاعی کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا۔ سفیان ثوری حدیث کے امام ہیں اور امام اوزاعی سنت (یعنی عہد نبوی اور خلفائے راشدین کے تعامل علم) کے امام ہیں اور امام مالک دونوں کے جامع ہیں (شرح موطا زرقانی) اس تواہیں اسی فرق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں حدیث و روایت کے فرق پر بھی نظر رکھنی ضروری ہے۔ اس فرق پر نظر نہ رکھنے کی وجہ سے حدیث و سنت کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ حدیث یا سنت کی حیثیت روح کی ہے اور روایت کی حیثیت

(باقی اگلے صفحہ پر)

تاریخی طور پر علماء کے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہدِ نبوی میں تعامل اس کے خلاف تھا۔ یا خلفائے راشدین کے زمانے میں ایک طویل مدت تک اس حدیث کے خلاف عمل درآمد ہوتا رہا، تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث میں تو اس طرح آتا ہے، مگر سنت اور تعامل اس طرح ہے۔

اس صورت میں اگر حدیث و سنت دونوں صحیح طریقے سے ثابت ہو جائیں تو علماء دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر ان میں تطبیق نہیں ہو پاتی تو ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کے اسباب موجود ہوتے ہیں۔ تو وہ اس کو مرجح قرار دیتے ہیں۔ جس طرح کہ جب دو صحیح قول اور حدیثوں میں تعارض ہو جاتا ہے تو ان میں سے ایک کو دوسری کا ناسخ سمجھا جاتا ہے۔ اور پھر ان دونوں کے بارے میں یہ غور کیا جاتا ہے کہ کون ناسخ ہے اور کون منسوخ۔

کتاب اللہ کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ سنت ہے اور یہ ماخذ اس حیثیت سے ہے کہ یہ قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل، اور اس کے مشکل،

باقی صفحہ ۳۶ ما قبل: جسم و قالب کی یا حدیث و سنت متن کو کہتے ہیں اور روایت سلسلۂ سند کو یعنی حدیث و سنت میں جو بات بیان کی جاتی ہے، اس کے لیے روایت ایک ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لیے ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی حدیث یا سنت کے بیان کے لیے مختلف روایتیں ہوتی ہیں۔ اسی بنا پر حدیث کی کتابوں میں جہاں یہ ذکر آتا ہے کہ یہ روایت ضعیف یا شاذ ہے تو اس کا مطلب لامحالہ یہ نہیں ہوتا کہ اس حدیث یا سنت کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، بلکہ مقصد صرف اس کے سلسلۂ سند یا اس کے قالب کے عیب کو ظاہر کرنا ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہی حدیث دوسری روایت یا سلسلۂ سند کے ذریعے صحیح طریقے پر مروی ہو اور بعض محدثین کے بارے میں تذکروں میں جو یہ ذکر آتا ہے کہ ان کو کئی کئی لاکھ حدیثیں یاد تھیں تو اس سے سلسلۂ سند اور روایتوں کی کثرت مراد ہے۔ ایک ایک حدیث کے لیے اوقات بیسیوں طریقہ ہائے سند ہوتے ہیں۔

احکام[۱] کی توضیح کرتی ہے، مطلق حکم کو مقید[۲] کرتی ہے اور جو کچھ قرآن میں مذکور نہیں ہوتا اس کو بھی معلوم کرتی ہے

اس حیثیت سے تو سنت بھی شریعت اسلامی کا ایک مستقل ماخذ ہے کہ اس کے ذریعے کتنے ایسے احکام ملتے ہیں جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری حیثیت سے وہ قرآن کی تابع بھی ہے۔ کیونکہ باوجود اس کے وہ قرآن کی تفصیل وضاحت کرتی ہے، مگر وہ قرآن کے بنیادی اصول اور عمومی قواعد سے باہر نہیں جاتی[۳]۔ حتیٰ کہ ان احکام میں بھی جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے۔ تو حقیقت"

باقی صفحہ ۳۷: علمائے اصول کے یہاں مشکل وہ حکم ہے جس کی مراد ظاہر نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ عبارت ہی ایسی ہو کہ اس کی مراد ظاہر نہ ہو۔ یا دوسری کسی عبارت کی وجہ سے اس میں پیچیدگی پیدا ہو گئی ہو تو دوسری صورت کو خفی اور پہلی صورت کو اس وقت مشکل کہیں گے جب غور و فکر سے عبارت کا مفہوم معلوم کیا جا سکے (شرح کشف الاسرار شرح بزودی ج ا ص ۲۸)

[۱] جب کوئی لفظ اپنی عمومیت پر باقی ہو اور کوئی دوسرا لفظ اس عمومیت کو ختم نہ کرتا ہو تو اس کو مطلق کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی لفظ اس کی عمومیت میں کوئی قید لگا دیتا ہو تو پھر وہ مقیّد ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہیں کہ "جاء رجل" تو یہ رجل مطلق کہا جائے گا اور اگر "رجل" کے ساتھ "رشید" (نیک و سنجیدہ) کی قید لگا دیں تو اب رشید کی قید کی وجہ سے رجل کا لفظ مقید ہو جائے گا۔ مقیّد ہی کی ایک شکل تخصیص ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ تخصیص میں اسی لفظ ہی سے قید ظاہر ہو جاتی ہے لیکن مقید میں اس لفظ سے وہ قید ظاہر نہیں ہوتی۔ مطلق کے قریب عام ہے۔ مگر دونوں میں ایک باریک فرق ہے۔

[۲] مقصد یہ ہے کہ مستقل حیثیت کے باوجود قرآن کی روح اور بنیادی تصورات کے خلاف کوئی بات صحیح سنّت نبوی میں نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس کی روح کے پیش نظر

سنّت کا مرجع و ماخذ بھی قرآن ہی کے احکام اور اصول ہیں۔ سنت نبوی عام حالت میں فہم قرآن کے لیے انتہائی ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص قرآن کو صحیح طور پر سمجھنے اور اس کے احکام کے موقع و محل کی تعیین میں اس سے صرف نظر کر سکے۔ اگرچہ ان میں بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہے، لیکن یہ باتیں قرآن کی روح اور منشا کے خلاف نہیں ہوں گی۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ حدیث و سنت کی نقل و روایت کا کام عہد نبوی کے بعد شروع ہوا۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب آپؐ کے ارشادات کا سلسلہ ختم ہوا (تو لوگوں) نے حفاظت کے خیال سے ان کو اپنے سینوں اور سفینوں میں روایت و کتابت کے ذریعے باقاعدہ محفوظ کرنا شروع کیا)[۱] اس لیے اسلامی فقہ کی تشکیل میں ان ہی احادیث کو قبول کیا جائے گا۔ جن کی صحت کا پورا ثبوت مقررہ شرائط کے مطابق مل جائے۔ اس کی تمیز کے لیے علمائے حدیث نے ایسے اصول بنا دیے ہیں، جن سے ہر حدیث کے بارے میں یہ اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ کس درجہ کی حدیث ہے۔

باقی صفحہ ۳۸: مزید احکام دیتی ہے۔ مثلاً قرآن نے معاملات میں یہ قید لگائی ہے۔ لا تظلمون ولا تظلمون، لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل، یا تجارت میں تراضی کی شرط لگائی ہے۔ اب حدیث میں ظلم کرنے اور ظلم نہ کرنے کی پوری تفصیل ملے گی۔ اسی طرح اکل بالباطل کی پوری وضاحت ملے گی۔ تراضی اور عدم تراضی کی مختلف صورتوں کی تعیین حدیث میں ملے گی تو اس حیثیت سے کہ اس نے قرآن کی عمومی روح اور اس کے اصول کو نظر انداز نہیں کیا۔ سنت قرآن کی تابع ضرور ہے لیکن اس حیثیت سے وہ جدا بھی ہے کہ وہ مزید مستقل احکام دیتی ہے۔ گو وہ احکام قرآن کی اصل روح سے باہر نہیں ہوتے۔

[۱] اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ کی موجودگی میں لوگ اس کی روایت یا کتابت

(باقی صفحہ ۴۰ پر)

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) نہیں کرتے تھے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کا اہتمام اس وقت شروع ہوا جب یہ چشمۂ فیض ظاہری طور پر امت کی مادی آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ یا قصداً اس غلط فہمی میں لوگوں کو مبتلا کرتے ہیں کہ کتابتِ حدیث کا کام ایک صدی بعد شروع ہوا۔ حالانکہ اب جبکہ عہدِ صحابہ کے حدیث کے مجموعے سامنے آ گئے ہیں، مثلاً صحیفۂ ہمام بن منبہ وغیرہ، اس غلط فہمی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن اگر بغرضِ محال یہ مجموعے نہیں بھی ملتے تو اس سے حدیث کے بارے میں جو غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر کتابتِ حدیث کا کام کچھ دن بند رہا تو روایت حدیث کا کام تو ایک دن بھی بند نہیں رہا، بلکہ وہ تو تسلسل کے ساتھ آج تک جاری ہے۔ کیا دنیا میں کسی رہنما کے ارشادات کی اتنے تسلسل کے ساتھ محض روایت کی بھی کوئی مثال موجود ہے۔ یہ بات ان کے دعوے کو تسلیم کر کے کہی گئی ہے، ورنہ تاریخی حیثیت سے یہ بات غلط ہے کہ کتابتِ حدیث کا کام ایک صدی بعد شروع ہوا۔ جن روایتوں کی بنا پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتابتِ حدیث کا کام ایک صدی بعد شروع ہوا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تدوین حدیث کا باقاعدہ کام ایک صدی بعد شروع ہوا۔ کتابتِ حدیث اور تدوین حدیث میں بڑا فرق ہے۔ تمام اسلامی علوم کی تدوین ایک ڈیڑھ صدی بعد شروع ہوئی۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان علوم کا کوئی وجود اس سے پہلے نہیں تھا۔ مثلاً تفسیر فقہ وغیرہ کی تدوین ایک صدی بعد ہوئی مگر اس کے معنی یہ نہیں

(باقی ص ۱۴۱ پر)

الاجماع[1] کسی حکم شرعی پر ایک زمانہ میں عام فقہائے مجتہدین کے اتفاق رائے کر لینے کو اجماع کہتے ہیں۔ یہ اسلامی شریعت کا تیسرا ماخذ ہے۔

(بقیہ حاشیہ من ماقبل) ہیں کہ عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ میں قرآن کی تفسیر اور اجتہاد و استنباط کا کام بالکل بند تھا۔ حدیث کی اہمیت گھٹانے کے لیے بعض لوگوں نے اس حدیث کو بھی پیش کیا ہے، جس میں آپ نے کتابتِ حدیثِ نبوی سے منع فرمایا ہے لاتکتبوا عنی غیر القرآن مگر اس میں آپ نے کتابت سے منع فرمایا ہے۔ روایت سے نہیں۔ اس کے علاوہ آپ نے ابتدا میں کتابتِ حدیث سے اس لیے منع فرما دیا تاکہ کلام رسول کے ساتھ کلام الٰہی کا اختلاط نہ ہو سکے۔ پھر رسولؐ کی ذات کے بارے میں ایسا غلو امتِ مسلمہ میں نہ پیدا ہو سکے جس کی بنا پر دوسری قومیں گمراہ ہوئیں جنھوں نے کلامِ الٰہی کے ساتھ کلامِ رسول کو بھی شامل کر دیا اور رسول کو خدا کا درجہ دے دیا۔

[1] اجماع کے لفظی معنی دو ہیں۔ ایک کسی کام کا عزم صمیم کر لینا۔ دوسرے کسی بات پر اتفاق رائے کر لینا۔ چنانچہ جب بولتے ہیں۔ اجمع فلاں علی کذا تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس کام کا پختہ ارادہ کر لیا۔ قرآن میں یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی میں آیا ہے۔ فاجمعوا امرکم (یونس - ۶) اپنی تدبیر اچھی طرح مضبوط کر لو۔ حدیث میں آتا ہے، لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل، یعنی جس نے رات ہی سے پختہ ارادہ نہیں کر لیا، اس کا روزہ نہیں۔ اسی طرح جب بولتے ہیں کہ اجمع القوم علی کذا، تو اس کے معنی ہوتے ہیں کہ لوگوں نے فلاں فلاں بات پر اتفاق کر لیا۔ قرآن میں ہے اذ اجمعوا امرھم جب وہ اپنی بات پر متفق الرائے ہو گئے۔ فاجمعوا ان یجعلوہ اور متفق ہوئے کہ ان کو کنویں میں ڈال دیں۔ گو اس معنی میں بھی عزم کے معنی پائے جاتے ہیں۔

(مؤلف)

(باقی اگلے صفحے پر)

کسی مسئلہ یا حکم پر اتفاق رائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خواہ فقہائے صحابہ کی طرف سے ہوا ہو یا ان کے کسی عہد کے مجتہدین و فقہا کی طرف سے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔[1]

اجماع حجت ہے سنت نبوی کے بعد احکام فقہی کے ثبوت کے لیے سب سے قوی دلیل اجماع ہے اور اس کو ماخذ شریعت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی متعدد آیات اور احادیث نبوی سے پتا چلتا ہے کہ اُمت کے اہل علم اور اہل رائے افراد کے اتفاق رائے کا اعتبار و لحاظ کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ان سے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ سب کے سب کسی ایسے امر پر اتفاق رائے کرلیں جس کے لیے ان کے پاس کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو

۱۔ اجماع کی صحت اور اس کے دلیل شرعی ہونے کے جو دلائل ہیں۔ ان میں یہ حدیث نبوی بھی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ

لا تجتمع امتی علی الضلالۃ[2] میری امت بحیثیت مجموعی گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

(بقیہ حاشیہ ماقبل) پہلے معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ایک آدمی پر بھی ہو سکتا ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے دو سے کم آدمی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اجماع کی جو شرعی تعریف کی گئی ہے اس میں یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں۔

[1] کشف الاسرار میں اس تعریف میں صرف ایک لفظ کا اضافہ کیا ہے من ھذہ الامۃ یعنی اجماع سے مراد امت مسلمہ کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ اس تعریف میں جتنی قیدیں لگائی گئی ہیں وہ سب احترازی ہیں۔ یعنی ان میں فلاں فلاں باتیں شامل نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجماع کسی خاص دور یا طبقے کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ وہ ہر دور اور ہر طبقے کا حق ہے۔ (مترجم)

[2] اس روایت کے راوی حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ

(باقی صفحہ ۴۳ پر)

اور اس مفہوم کی اور بہت سی حدیثیں ہیں[1] جو ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں۔ اور ان احادیث کے ساتھ ان قرآنی آیات کو جن میں اجتماعیت کی تاکید اور افتراق و اختلاف سے بچنے کی ہدایت کی گئی ہے، ملا لیا جائے تو ان سب سے معلوم ہوگا کہ اثبات حکم کے لیے اجماع بھی ایک قوی دلیل اور ماخذ شریعت ہے۔

جب کسی مسئلے پر اجماع ہوتا ہے تو وہ فی نفسہٖ بلا دلیل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں کوئی نہ کوئی دلیل شرعی پوشیدہ ہوتی ہے اگرچہ اس مسئلے کے ذکر کے وقت اس دلیل شرعی کا ذکر نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ فقہائے امت بغیر کسی دلیل شرعی کے محض اپنی ذاتی خواہش کی بنا پر کسی مسئلے کے حکم شرعی ہونے پر اتفاق کرلیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

(لہ صفحہ ۴۲ کا) ابوسعید خدریؓ، انسؓ، ابوہریرہؓ اور حذیفہؓ النعمان جیسے اجلہ صحابہ ہیں۔ اس کے علاوہ بے شمار احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ پوری اُمت کبھی گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔ اور جب مجموعی حیثیت سے عام اُمت غلط بات پر متفق نہیں ہو سکتی تو پھر اہلِ علم اور اہل الرائے کیسے کسی غلط بات اور گمراہی پر متفق الرائے ہو سکتے ہیں۔ اجماع کے سلسلے میں یہ موقوف حدیث مارآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن بھی پیش کی جاتی ہے۔ اس حدیث میں المسلمون سے مراد عوام نہیں، خواص اُمت ہیں۔ تمام شراحِ حدیث یہی لکھتے ہیں۔ ان احادیث کے علاوہ قرآن کی دو آیتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو راہ اہلِ ایمان اختیار کرتے ہیں، وہ حق ہی ہوتی ہے۔ البتہ ان کا اہلِ ایمان ہونا شرط ہے۔ اہلِ ایمان سے وہی لوگ مراد ہوں گے جن کی زندگی مومنین سابقین یعنی صحابہ کی زندگی کا علمی اور عملی دونوں لحاظ سے پر تو ہو۔ اور دوسری آیت: (اگلے صفحہ پر)

اسی بنا پر متاخرین فقہا جب کسی مسئلے کے اجماعی ہونے کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو وہ اس دلیل کو تلاش نہیں کرتے، جس کی بناء پر اجماع ہوا ہے۔ بلکہ وہ صرف یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس مسئلے پر اجماع کا ہونا ثابت ہے، یا نہیں۔ اس لیے کہ اگر وہ دلیل کی تلاش کریں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اصل اعتبار دلیل کا ہے اجماع[1] کا نہیں۔ حالانکہ اجماع بذات خود دلیل و حجت ہے[2]

لاتزال طائفۃ من امتی علی الحق حتی یاتی امر اللہ	میری اُمت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا، یہاں تک کہ قیامت آجائے۔

[1] فالاجماع ما وقع الاعن دلیل الا انہ لم ینقل الینا استغنا بالاجماع عنہ لان ایجاب الحکم قطعاً لم یثبت من قبل ولیلۃ بل من قبل عینہ کرامۃ للامۃ (کشف الاسرار ج ۴ ص ۹۸۵) یعنی اجماع کسی دلیل ہی کی بنا پر ہوتا ہے، لیکن اس کے ذکر کی کوئی ضرورت اس لیے نہیں کہ اس کا وقوع کسی حکم کو خود ہی قطعی بنا دیتا ہے۔ اور یہ امت مسلمہ کا خاص اعزاز ہے۔" یہ دلیل شرعی جس کی بنا پر اجماع ہوتا ہے، وہ کس درجہ کی ہو، تو جمہور امت اس کے قائل ہیں کہ وہ دلیل خبر واحد اور قیاس بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خبر واحد اور قیاس پر اجماع ہو جانا اس کو قطعی بنا دیتا ہے۔ لیکن داؤد ظاہری شیعے اور اہلِ سنّت میں ابن جریر طبری اس کے قائل ہیں کہ اخبار احاد اور قیاس سے کوئی قوی دلیل بنا کر اجماع ہوا ہے۔ دوسرے یہ کہ شریعت نے اجماع کے لیے دلیل قطعی کی قید نہیں لگائی ہے۔ راقم کے خیال میں اس لیے بھی اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اگر دلیل قطعی موجود ہو تو پھر اجماع کا فائدہ ہی کیا ہے۔ (مترجم)

[2] جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ دلیل ہونی ضروری ہے۔ مگر اس کا ذکر ضروری نہیں ہے۔ اس کا ذکر اس لیے ضروری نہیں ہے کہ جب شریعت نے اُمت کو اس بات کی اجازت دی ہے تو پھر جب وہ کسی مسئلے پر مجتمع ہو جاتی ہے تو اس کے بارے

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کسی نہ کسی مستند دلیل ہی پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن مجمع علیہ مسئلے کے ساتھ اس کا مذکور معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

اجماع کے ذریعے جن احکام کی شرعی حیثیت تسلیم کر لی گئی ہے، ان میں لڑکے کے ساتھ دادا کی میراث ہے۔ یعنی اگر کوئی مورث ایک لڑکا اور باپ کو چھوڑ کر مر جائے تو اس کی میراث میں باپ کو ⅙ حصہ ملے گا۔ اب اگر باپ زندہ نہ ہو بلکہ مورث کا دادا زندہ ہو تو باپ کا قائم مقام دادا سمجھا جائے گا[1] اور اس کو بھی ⅙ حصہ ملے گا۔ اس مسئلے کے بارے میں صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔

اسی طرح اجماع ہو چکا ہے کہ میت کے باپ کی موجودگی میں اس کے حقیقی اور علاتی بھائی بہن وراثت سے محروم رہیں گے[2]، اسی طرح بیع استصناع[3] کی صحت پر بھی اجماع ہو چکا ہے۔

(بقیہ صفحہ ۴۴ ماقبل) میں حسن ظن رکھنا چاہیے کہ وہ بغیر کسی دلیل شرعی کے مجتمع نہیں ہو سکتے۔ اور جب اس سے یہ حسنِ ظن ہے تو پھر اس مسئلے کی دلیل تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ تو خود ہی ایک دلیل ہے۔

[1] دادا کو باپ پر قیاس کر کے اس کا قائم مقام قرار دیا گیا، قیاس کے بیان میں اس کی مزید تفصیل آئے گی۔

[2] بھائی تین طرح کے ہوتے ہیں ایک حقیقی دوسرے علاتی تیسرے اخیافی، حقیقی بھائی بہن وہ ہیں جن کے ماں باپ ایک ہوں اور علاتی بھائی بہن وہ ہیں جن کے باپ تو ایک ہوں مگر مائیں دو ہوں اور اخیافی جن کے باپ دو ہوں اور ماں ایک ہو۔ اخیافی بھائی ذوالفروض میں داخل ہیں اور حقیقی اور علاتی بھائی بہن عصبات ہیں۔ اس مسئلے کے بارے میں پوری تفصیل اعلام الموقعین جلد ۲ صفحہ ۷۲ تا ۸۲ میں ملے گی (مترجم)۔

[3] بیع استصناع اس بیع کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے بنانے کے لیے کی جاتی

اجماع کی قسمیں

اجماع دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک اجماع قولی دوسرا اجماع سکوتی۔

۱۔ اجماع قولی یعنی وہ اجماع جو علمار کے باہمی مشورے اور ان کے زبانی اتفاق رائے کر لینے سے واقع ہوا ہو۔

۲۔ اجماع سکوتی کی صورت یہ ہے کہ کسی عالم نے کسی مسئلے کے بارے میں کوئی رائے دی یا فتویٰ دیا اور اس کا علم علمائے عصر کو ہوا، مگر ان کی طرف سے اس کی کوئی تائید یا مخالفت نہیں ہوئی تو اجماع کا وقوع ہو گیا۔

پہلی صورت کی توجیت مسلّم ہے۔ لیکن اجماع سکوتی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے درجہ و مرتبے کی تعیین اور شرائط کے بارے میں بھی اختلاف

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) ہے۔ جیسے آپ نے موچی کو جوتا بنانے کا آرڈر دیا (یا ایک کمپنی کو ایک خاص طرز کی موٹر یا گھڑی بنانے کا آرڈر دیا) یہ بیع عام قاعدہ شرعی کے مطابق صحیح نہیں ہے کہ شریعت میں معدوم شے یعنی وہ چیز جو ابھی وجود میں نہ آئی ہو اس کی بیع ناجائز ہے۔ لیکن تمدنی ضرورت کی وجہ سے اجماع کے ذریعے اس کی اجازت دیدی گئی ہے (اصول فخرالاسلام بزدوی باب الاستحسان) (مترجم)

بظاہر بیع معدوم کے سلسلے میں عام قاعدہ شرعی اور اس اجماع میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں تضاد نہیں ہے۔ بلکہ عمومی قاعدے سے یہ صورت اجماع کے ذریعے مستثنیٰ کر لی گئی ہے اور یہ استثنا مجتہدین نے اس لیے کیا ہے کہ اس عمومی قاعدے کی موجودگی میں ہر زمانے میں اس پر تعامل رہا ہے اور کبھی کوئی نکیر نہیں کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت اس کلیہ سے خارج ہے۔ لیکن یہ تخصیص اور یہ استثنا صرف اسی صورت تک محدود رہے گا۔ اصول بزدوی کے شارح کہتے ہیں یتعامل الامۃ عن غیر نکیر دقصر الامر علی مافیہ تعامل (مسلسل)

ہے لے۔ عہد فاروقی تک کسی مسئلے پر اجماع کا ہو جانا آسان تھا۔ کیوں کہ حضرت فاروق نے اپنے عہد میں تو ممتاز صحابہ کرام کو (بغیر کسی شدید ضرورت کے) مدینہ سے باہر جانے سے روک دیا تھا۔ تاکہ جو نیا علمی و سیاسی مسئلہ پیش آئے اس میں ان سے آسانی کے ساتھ مشورہ کیا جا سکے ۲ے لیکن حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت کے آخری دور میں

بقیہ حاشیہ ص ما قبل) (ج ۳ ص ۱۱۲۵) بغیر کسی نکیر کے امت کا تعامل اس پر رہا ہے۔ اور اس کو مجتہدین نے اسی صورت تک محدود رکھا ہے۔ جس میں تعامل ثابت ہے۔

لے امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ اجماع سکوتی کو اس صورت میں تسلیم کرتے ہیں کہ جب سکوت چند افراد کی طرف سے ہو اور زیادہ تر افراد نے اس کی موافقت کر لی ہو، اور اگر اکثریت نے موافقت کا اظہار نہیں کیا ہے تو پھر یہ سکوت معتبر نہیں ہوگا مگر فقہائے احناف مطلقاً سکوت کو تائید پر محمول کرتے ہیں۔ خواہ اکثریت نے سکوت اختیار کیا ہو یا چند افراد نے اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کشف الاسرار، اصول السرخسی ج ا ص ۳۰۲ اور ارشاد الفحول وغیرہ میں اس کی تفصیل مل سکتی ہے۔ مصنف کتاب نے اجماع سکوتی اور قولی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ قدیم فقہا عموماً اجماع عزیمت اور اجماع رخصت کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں۔ (اصول السرخسی ج ا ص ۳۰۲)

۲ے صحابہ کرام کے مدینہ سے باہر جانے کے اور بھی مصالح تھے جن میں سے ایک یہ تھا کہ صحابہ کی ذات اور ان کی رایوں کو نئی تویں فتنہ نہ بنا لیں۔ حضرت عمرؓ کے باہر نہ جانے دینے کا مقصد یہ تھا کہ صحابہ کرام مدینہ سے ترک سکونت کر کے معاش وغیرہ کے لیے دوسری جگہ بود و باش نہ اختیار نہ کریں۔ ورنہ مطلقاً باہر جانے کی ممانعت نہیں تھی۔ بلکہ جہاد اور دوسرے دینی مقاصد کی خاطر تو حضرت عمرؓ صحابہ ہی کو ذمہ دار بنا کر روانہ فرماتے تھے۔ جب کوئی اہم اعلان یا اہم مشورہ کرنا ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ حج کے موقع پر تمام ذمہ داروں کو بلا لیا کرتے تھے اور وہیں مشورہ کر لیا کرتے تھے (مسلسل)

صحابۂ کرام مختلف ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے۔ اور ان کی تربیت کی وجہ سے حجاز، مصر، عراق اور شام کے دور دراز مقامات میں بے شمار فقہاء و علماء پیدا ہو گئے، اس لیے اب ناممکن ہو گیا کہ ان تمام مجتہدین کی متفقہ رائے سے کسی مسئلے میں اجماع ہو سکے، کیونکہ کسی عام علمی مشاورت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ گیا تھا[1] اور کسی ایک ملک یا کسی ایک مقام کے علماء کسی مسئلے پر اجماع کر لیتے تو اس اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایسے تمام مسائل جن کی شرعی حیثیت صرف اجماع ہی کے ذریعے معلوم ہوئی ہے۔ ان کا تاریخی سررشتہ یا تو خلفائے راشدین کے عہد[2] سے ملتا ہے، یا پھر صدر اول سے[3]

(ص ۴۷ کا بقیہ حاشیہ)

حضرت عمر کے بعد بھی یہ صورت اختیار کی جا سکتی تھی، لیکن کچھ سیاسی حالات ایسے ہو گئے تھے۔ جس کی وجہ سے یہ امکان ختم ہو گیا تھا۔ مگر فی نفسہ یہ کوئی ناممکن بات نہیں تھی، اس لیے مصنف کا یہ کہنا محل نظر ہے کہ صحابہ اور علماء کے مختلف ملکوں میں ہونے کی وجہ سے عام علمی مشاورت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ گیا تھا۔ ثبوت آگے آتا ہے۔

[1] تاریخ التشریع الاسلامی سبکی، سائس اور بربری یہ حضرات ازہر کے مدرسین میں ہیں۔

[2] مصنف نے اوپر لکھا ہے کہ عہد فاروقی کے بعد اجماع کا امکان ختم ہو گیا اس کے بعد اب یہ کہنا کہ اجماعی مسائل کا سررشتہ عہد خلفائے راشدین سے ملتا ہے، یا صدر اول سے دونوں باتوں میں قدرے اجمال ہے۔

[3] صدر اول سے اگر مصنف کی مراد پورا عہد صحابہ ہے، تو شاید یہ بات اس لیے صحیح نہ ہو کہ عہد تابعین میں بھی بہت سے مسائل میں اجماع ہوا۔ مثلاً امہات اولاد کی خرید و فروخت کا مسئلہ خلفائے راشدین کے عہد میں مختلف

(مسلسل)

القیاس

قیاس کی تعریف علمائے اصول نے یہ کی ہے

الحاق امر بآخر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینھما فی العلۃ ۱

سبب و علت کے اشتراک کی بنا پر دو امور کو حکم شرعی میں مماثل قرار دینے کا نام قیاس ہے۔

(ص ۴۸ کا بقیہ حاشیہ)

نہ رہا، مگر عہد تابعین میں اس پر اجماع ہو گیا۔ یعنی اس کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں رہا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ اس مسئلے میں متفق الرائے ہیں۔

۱ قیاس کی اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں۔ بیضاوی نے منہاج میں یہ تعریف کی ہے۔

اثبات مثل حکم معلوم ما آخر بمشارکۃ فی علۃ حکم عند المثبت

ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر اس سبب سے لگانا کہ دونوں حکموں میں علت مثبت (یعنی مجتہد) کے نزدیک مشترک ہے

اس تعریف میں مثبت کے لفظ سے مراد اگر یہ ہے کہ قیاس کرنے والا احکام کا مثبت ہے، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ قیاس کرنے والا مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر ہوتا ہے۔ مثبت، کتاب و سنت ہی قیاس مظہر ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد قیاس کرنے والا یعنی فقیہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جس علت مشترکہ کی وجہ سے اس نے دوسرے حکم کو اس پر قیاس کیا ہے۔ قیاس کرنے والے کے نزدیک، وہ علت مشترک ہے۔ فقہا میں اختلاف اسی علت مشترک کے سمجھنے میں ہوتا ہے۔ حقیقۃً ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح صدر الشریعہ نے تنقیح الاصول میں اور ابن ہمام نے التحریر میں اس تعریف میں یہ قید بھی لگا دی ہے۔

لا تدراک بمجرد فھم اللغۃ

محض لغت کے ذریعے یہ مفہوم نہ نکال لیا گیا ہو۔ (مسلسل)

احکام فقہی کے ثبوت میں دلیل وحجت کے اعتبار سے گو قیاس کا مرتبہ چوتھا یعنی کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ہے ۱؎

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) یہ قید بڑی معنی خیز ہے۔ یعنی اگر کوئی نیا مفہوم یا نیا حکم لغت کی مدد سے معلوم ہو جائے، تو اس کو قیاس شرعی نہیں کہیں گے بلکہ اس کے لیے قیاس بیانی کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

۱؎ عام طور پر فقہا چوتھا ماخذ قیاس کو قرار دیتے ہیں اور اسی کا اتباع مولف کتاب نے بھی کیا ہے۔ مگر راقم کے نزدیک قیاس کے بجائے چوتھا ماخذ اجتہاد کو قرار دینا چاہیے۔ قیاس تو اجتہاد کی ایک شکل یا اس کا ایک ذریعہ و آلہ ہے صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔ ان الاجتہاد اعم من القیاس لان القیاس یفتقر الی الاجتہاد وھو من مقدماتہ (ج ۳ ص ۹۸۸) اس اجتہاد کی اور بھی شکلیں ہیں، جن کو استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کہا جاتا ہے۔ مختصراً اجتہاد کی تعریف اس کے اقسام اور قیاس سے اس کا تعلق دکھایا جاتا ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی کسی امر کی تحقیق میں اپنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور فقہا کے نزدیک اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔ جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباط مسائل میں صرف کیجائے۔ بعض فقہا نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ نفس محسوس کرے کہ اب اس سے زیادہ کوشش نہیں کی جاسکتی۔ بعض فقہا نے طلب الظن کی قید بھی لگائی ہے۔ جس کا مقصد ہے کہ پیش آمدہ مسئلے کو شریعت کے منشا کے مطابق کرنے یا کسی حکم شرعی کے تحت لانے میں اتنی کوشش کی جائے کہ بہ گمان غالب حاصل ہو جائے کہ شارع کا یہی مقصد و منشا ہے۔ اس قید کا ایک خاص فائدہ یہ ہے کہ اس سے کتاب وسنت کے ثابت شدہ احکام اور اجتہادی مسائل میں فرق ہو جائے گا۔

(مسلسل)

لیکن احکام شرعیہ کے مرجع وماخذ ہونے کی حیثیت سے یہ اجماع سے زیادہ موثر ہے۔ کیوں کہ جن مسائل میں اجماع ہوچکا ہے اُن کی تعداد محدود ہے۔ اور اس

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کیونکہ پہلے قسم کے احکام میں قطعیت ہوتی ہے اور دوسرے قسم کے احکام میں غلبہ ظن ہوتا ہے (کشف الاسرار ج ۳ صفحہ ۱۱۲ الاحکام للآمدی ج ۳ صفحہ ۲۱۸)

اجتہاد وقیاس کے سلسلے میں لفظ رائے کا ذکر بھی اکثر آیا کرتا ہے۔ چنانچہ محدثین فقہائے مجتہدین کو عموماً اہل الرائے کہتے ہیں تو یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ اجتہاد کا سارا دار ومدار رائے ہی کے اوپر ہے۔ لیکن مطلق رائے پر نہیں بلکہ مقید رائے پر۔ جس طرح اجتہاد کے دو معنی ہیں ایک لغوی دوسرے شرعی، اسی طرح رائے کے بھی دو معنی ہیں۔ رائے کے لفظی معنی دیکھنے اور غور وفکر کرنے، اور بصیرت کے آتے ہیں اور فقہ کی اصطلاح میں جب رائے کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں۔

ھو التفکیر بطرق التفکیر التی ارشد الیھا الشرع	رائے ان راستوں اور طریقوں سے غور وفکر کرنے کو کہتے ہیں جن کی طرف شریعت نے راہ نمائی کی ہے۔

یہی رائے شریعت میں قابلِ اعتبار اور قابل ستائش ہے۔ اور اسی رائے کا ذکر حضرت معاذ بن جبل نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا۔ حضرت معاذ رضؓ کو جب آپ نے یمن کا قاضی مقرر فرمایا تو روانگی کے وقت آپ نے یہ دریافت فرمایا کہ جب کوئی معاملہ تمہارے سامنے آئے گا تو تم کس طرح فیصلہ کروگے وہ بولے کہ اقضی بکتاب اللہ۔ کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ اور اگر کتاب اللہ میں اس بات کا حکم موجود نہ ہوگا تو؟ اقضی بسنۃ رسول اللہ سنت رسول اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ اور سنت رسول اللہ میں بھی مراغ

(مسلسل)

میں زیادتی اس لیے نہیں ہوسکی کہ علمائے اسلام مختلف گوشوں میں پھیل گئے تھے جن سے کوئی عام علمی مشورہ مشکل تھا اور پھر اس لیے بھی کہ عصر اول کے بعد مکمل معنی

بقیہ حاشیہ ص ماقبل) نہ ملے گا تو اجتہد برائی' اپنی رائے اور بصیرت سے اجتہاد کر کے فیصلہ کرنے کی کوشش کروں گا۔

رائے کے بھی معنی حضرت ابو بکرؓ کے اس قول میں ہیں جو انھوں نے کلالہ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا تھا۔ اقول برائی فان کان صوابا فمن اللہ وان کان خطاء فمنی، میں اپنی بصیرت سے یہ بات کہہ رہا ہوں۔ اگر درست ہو تو یہ خدا کی طرف سے سمجھنا چاہیے اگر غلط ہو تو اس کو میری غلطی سمجھنا چاہیے۔

اجتہاد کا دور ختم ہوگیا یا اب بھی باقی ہے۔ یہ مسئلہ اس لیے قدرے اختلاف کا سبب بنا ہے کہ ہم کو اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اور نہ اس کا کوئی عملی موقع موجود ہے اور اگر ہے تو چند مسائل تک۔ ورنہ اگر کہیں پورا نظام اسلامی قائم ہو جائے تو روزانہ ہم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ اس سلسلے میں فقہا کی یہ رائے ہمارے لیے رہنمائی کرتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد بعض وقت تو مستحب رہتا ہے، مگر بعض وقت وہ واجب بلکہ فرض ہو جاتا ہے (ج ۳ ص) اجتہاد کا لفظ کبھی فقہا استدلال کے لیے بھی بول دیتے ہیں۔ یعنی کتاب و سنت کا کوئی ایسا حکم جس کا منشا ظاہر نہ ہو۔ اپنی فہم کے مطابق اس کے منشا سے استدلال کرنے کو بھی اجتہاد کہہ دیتے ہیں مگر حقیقی جہاد وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے (آمدی ج ۳ ص ۶۴ باب قیاس مسئلہ ثالثہ)۔ اس منصب اجتہاد کے لیے نہ تو برسر اقتدار آجانا ہی شرط محض ہے اور نہ تو ہر عربی داں کی اس مرتبہ بلند تک رسائی ہے۔ علمائے اصول نے اجتہاد مطلق یعنی اس طریقہ اجتہاد کے بارے میں بڑی قیدیں لگائی ہیں جس میں ہر طرح کے مسائل سے بحث ہو اور براہ راست قرآن و سنت سے وہ مستنبط کیے جاتے ہیں۔ ان شرائط پر تو ائمہ اربعہ (مسلسل)

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کے بعد واتنی مشکل سے چند افراد مجتہد کہے جا سکتے ہیں اور اسی اجتہاد مطلق کے بارے میں علمائے فقہا نے یہ لکھا ہے کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا۔ یعنی اس کے بعد مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوتے، ورنہ جہاں تک جزوی اجتہاد کا تعلق ہے۔ اس کے لیے نہ تو علمائے اصول نے وہ شرائط لگائے ہیں، اور نہ اس کا دروازہ بند کیا ہے۔ آمدی لکھتے ہیں۔

والاجتهاد فی حکم بعض المسائل فیکفی فیه ان یکون عارفاً بما یتعلق بتلک المسألة ولا بد منه فیها ولا یضره فی

ذالک جهله بما لا یتعلق بها

جہاں تک بعض مسائل میں اجتہاد کا تعلق ہے۔ اس کے لیے صرف اتنی بات ضروری ہے کہ متعلقہ مسئلہ سے جو باتیں متعلق ہیں اُن سے پوری طور پر واقف ہو اور جو باتیں اس مسئلے سے متعلق نہ ہوں ان کا عدم علم اس کے اجتہاد پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

شاطبی نے لکھا ہے کہ اجتہاد کے لیے دو شرطیں ہیں۔

احدهما فهم مقاصد الشریعة علی کمالها والثانی التمکن من الاستنباط بناء علی فهمه فیها

(ج ۴ ص ۵۶)

مقاصد شریعت کا مکمل علم و فہم اور اسی فہم کی بنیاد پر اس سے استنباط کی قدرت

اور التمکن من الاستنباط سے کیا مراد ہے۔ اس

(مسلسل)

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کی تشریح کرتے ہیں۔

هو بواسطة معارف محتاج الیها فی فهم الشریعة — ان معارف شریعت کے واسطے سے اجتہاد واستنباط کیا جائے جو شریعت کے فہم کے لیے ضروری ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص ایک مسئلے میں بھی اجتہاد کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مقاصدِ شریعت اور اس مسئلے کے بارے میں ان معارف وعلوم سے واقف ہو جو اس کو پیش آمدہ صورت کا حکم مستنبط کرنے کے قابل بنا سکیں۔ یعنی وہ اس مسئلے کے بارے میں قرآن پر، حدیث پر، اجماع صحابہ پر نظر رکھتا ہو۔ اور اسی کے ساتھ قیاس شرعی کے طریقے اور اصول سے واقف ہو اور پھر اسی کے ساتھ شریعت کی پوری روح اور اس کے مقصد پر بھی اس کی پوری نظر ہو اور پھر وہ مسئلہ جس شعبۂ زندگی سے متعلق ہے اس سے بھی واقفیت حاصل کر لی ہو۔ اگر ان میں سے کسی بات کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے تو پھر وہ اجتہاد قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ مجتہد میں ان صفات کی موجودگی کے بارے میں تمام فقہا متفق الرائے ہیں۔

اجتہاد کے سلسلے میں فقہا کے ایک خاص اصول کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اجتہاد کے سلسلے میں بڑی بے احتیاطی ہو رہی ہے۔ اصول یہ ہے۔

لامساغ للاجتهاد فی مورد النص — جس مسئلے میں شریعت کا صریح حکم موجود ہے اس میں اجتہاد کا کوئی موقع نہیں ہے۔

نص میں تخصیص وتقیید تو ممکن ہے اور نفی حرج کی بنا پر کسی نص کے حکم کے

(مسلسل)

معنی میں اجماع کا تحقق ناممکن ہوگیا تھا، برخلاف قیاس کے کہ اس میں تمام علماء کا متفق الرائے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں مجتہد پر اس نئے حادثے یا پیش آمدہ مسئلے میں اپنی ذاتی بصیرت کی بنا پر قیاس کرتا ہے، جس کا ذکر قرآن و سنّت میں نہیں ہے یا جس پر اجماع نہیں ہوا ہے۔

یہ حقیقت تو ناظرین سے پوشیدہ نہ ہوگی کہ کتاب و سنت میں جو احکام دیے گئے ہیں وہ محدود و متناہی ہیں اور نئے نئے مسائل اور نئے حوادث جو پیش آ چکے ہیں اور آئندہ جو پیش آئیں گے، وہ غیر محدود اور غیر متناہی ہیں، تو

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) نفاذ کو موخر بھی کیا جا سکتا ہے جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی مگر یہ تخصیص و تاخیر نص کو بدلنے کے ہم معنی نہیں ہے۔

مجتہد کے لیے نہ صرف شریعت کے علم و فہم ہی کی ضرورت ہے بلکہ کتاب و سنّت کی روشنی میں علماء نے اس کے لیے ایک مخصوص کردار کی بھی شرط لگائی ہے۔ یعنی ثقہ ہو، عادل ہو، گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

لے شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ معاملات میں اور انسانی تصرفات کے ذریعے حوادث اور نئے واقعات پیش آتے رہتے ہیں۔ ان کی تعیین اور تحدید ناممکن ہے۔ اور یہ بات قطعی طور پر ہم جانتے ہیں کہ ہر نئے حادثہ کے لیے شریعت کا صریحی حکم موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کا تصور ہی کیا جا سکتا ہے اور جب واقعات اور حوادث غیر متناہی اور کتاب و سنت کے احکام محدود ہیں تو جو خود محدود ہو، غیر محدود کو اپنے قابو میں کیسے لا سکتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اجتہاد اور قیاس اس وقت تک قابلِ لحاظ چیز ہے۔ جب تک کہ ہر حادثے کے لیے اجتہاد نہ کر لیا جائے۔

(۱ ملل و النحل باب الاختلاف فی الاحکام الشرعیۃ والاجتہادیۃ (مسلسل)۔

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) یہ تو اجتہاد و قیاس کے جواز کی عقلی دلیل ہے، اس کی نقلی دلیلیں بے شمار ہیں۔ یہاں چند نقل کی جاتی ہیں۔ قرآن میں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار — بس غور کرو اور عبرت حاصل کرو اے آنکھ والو۔

واقعات پر اس وقت انسان غور کرتا ہے اور اس سے عبرت اسی وقت حاصل کرتا ہے، جب وہ کسی چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیز کو سامنے رکھ کر جانچتا ہے۔ اس بنا پر علماء نے لکھا ہے:

الاعتبار رد الشئی الی نظیرہ — کسی چیز کو اس کے مثل کی طرف پھیر دینے کا نام اعتبار ہے (اصول فخر الاسلام ج ۲ ص ۹۹۵)

پھر قرآن میں بار بار تفکر اور تعقل پر زور دیا گیا ہے۔

اوپر حضرت معاذ رض اور حضرت ابوبکر رض کے جو اقوال رائے کے استعمال کے سلسلے میں نقل کیے گئے ہیں، وہ بھی قیاس کی کھلی ہوئی دلیل ہیں۔ خاص طور پر حضرت معاذ رض نے جب یہ کہا تھا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو آپ نے فرمایا۔

الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ — خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد (معاذ) کو اس کی توفیق دی۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری دونوں کو آپ نے یمن بھیجا تھا اور چلتے وقت دریافت فرمایا: بم تقضیان، کس طرح فیصلہ کرو گے؟ تو یہ دونوں حضرات نے جواب دیا۔

ان لم نجد الحکم فی الکتاب ولا السنۃ قسنا الامر بالامر فما — جب ہم کتاب و سنت میں کسی مسئلے کا حکم نہ پائیں گے تو ایک امر پر دوسرے

(بس)

ان تمام نئے مسائل اور نئے معاملات کا اسلامی شریعت میں موقع و محل اور ان کا حکم صرف قیاس ہی کے ذریعے مقرر کیا جا سکتا ہے۔

غرض یہ کہ نئے جزئی مسائل کے لیے جزوی اور فروعی احکام دینے میں تمام فقہی ماخذ میں سب سے زیادہ موثر اور جامع ماخذ قیاس ہی ہے۔

حضرت عمرؓ کا وہ خط جو انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا، وہ اصول قضا اور طریقۂ قیاس کی طرف اچھے طریقے پر رہنمائی کرتا ہے اس خط کا تھوڑا سا حصہ یہ ہے:

"جس بات کا ذکر کتاب اللہ اور سنت رسول میں نہیں ہے اس کے بارے میں دل میں کھٹک اور تردد ہو تو اس میں بار بار غور و فکر کرنا پھر اس کے امثال و نظائر کو جاننے کی کوشش کرنا، پھر اس کے بعد پیش آمدہ امور کو ان کے نظائر پر قیاس کرنا اور ایسی صورت اختیار کرنا جو خدا سے قریب کرنے والی ہو اور حق سے زیادہ مشابہت رکھنے والی ہو[1]"

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل)

کان اقرب الی الحق عملنا بہ (آمدی ج ۳ ص ۴۳) — امر کو قیاس کریں گے اور جو حق سے قریب ہوگا اس پر عمل کریں گے۔

اسی طرح آپ نے ابن مسعود سے بھی فرمایا تھا، جب کتاب و سنت میں حکم نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرنا۔ خود اپنے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیہ وحی (آمدی ج ۳ ص ۴۹) — جس مسئلے میں وحی نہیں آتی ہے، اپنی رائے سے اس کا فیصلہ کرتا ہوں۔

[1] یہ خط حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حضرت عمرؓ نے عراق کا والی بنانے (مسلسل)

بقیہ حاشیہ ص ما قبل) کے بعد لکھا تھا۔ یہ خط قضا کی انتظامی اور فقہی رہنمائی کے لیے ایک زبردست دستور ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط لفظ بہ لفظ یہاں نقل کر دیا جائے، اس لیے کہ اس سے آئندہ متعدد مواقع پر استشہاد کی ضرورت پیش آئے گی۔ پورا خط مع ترجمہ یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم من عبد اللہ عمر بن الخطاب امیر المومنین الی عبد اللہ بن قیس سلام علیکم۔ اما بعد فان القضاء فریضۃ محکمۃ وسنۃ متبعۃ فافہم اذا ادلی الیک والقذ اذا تبین لک فانہ لا ینفع تکلم بحق لا نفاذ لہ

امیر المومنین عمر بن خطاب کی طرف سے عبد اللہ بن قیس کی طرف
سلام علیکم۔ اما بعد۔ بےشک معاملات کا فیصلہ ایک ضروری فریضہ اور سنت متواترہ ہے۔ جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے لایا جائے تو اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔ اور جب تم پر (حق) بات واضح ہو جائے تو اس کو نافذ کر دو۔ اس لیے کہ اس حق کے زبانی اظہار سے کوئی فائدہ نہیں، جس کو نافذ نہ کیا جائے۔

اس بین الناس فی وجہک وعدلک ومجلسک حتی لا یطمع شریف فی حیفک ولا ییأس ضعیف من عدلک

مخاطبت اور طرز خطاب میں اور انصاف میں اور عدالت کے اندر سب کے ساتھ یکساں سلوک کرو، تاکہ کوئی زور آور

تم سے ظلم کا خواہش مند نہ ہو۔ اور کمزور تمہارے انصاف سے مایوس نہ ہو۔

البینۃ علی من ادعی والیمین علی من انکر والصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا

مدعی کے ذمہ ثبوت ہے اور مدعا علیہ کے اوپر قسم ہے مسلمانوں کے درمیان صلح و مصالحت کرا دینا جائز ہے مگر وہ ایسی صلح نہ ہو جو کسی حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے

ولا یمنعک قضاء قضیتہ الیوم فراجعت فیہ عقلک وھدیت فیہ لرشدک ان ترجع الی الحق فان الحق قدیم ومراجعۃ الحق خیر من التمادی فی الباطل

آج تم نے کوئی فیصلہ کیا مگر غور کے بعد حق اس کے خلاف نظر آیا تو کل تم کو حق کی طرف رجوع کرنے میں پہلا فیصلہ مانع نہ ہو اس لیے حق دائمی ہے۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل میں پڑے رہنے سے بہتر ہے۔

الفھم الفھم فیما تلجلج فی صدرک مما لیس فی کتاب اللہ ولا سنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم اعرف الاشباہ والامثال وقس الامور عند ذلک بنظائرھا واعمد الی اقربھا الی اللہ

اس بات میں شبہ و تردد ہو جس کا ذکر قرآن و سنت میں نہ ہو تو اس پر بار بار غور کرو۔ اس کے امثال و نظائر کو معلوم کرو۔ پھر اس کے بعد پیش آمدہ امور کو ان کے

نظائر پر قیاس کرو، اور اس میں ایسی صورت کو اختیار کرو جو خدا سے قریب کرنے والی اور حق سے مشابہ ہو۔

واجعل لمن ادعى حقا غائبا او بينة عدا حتى نيتمى اليه فان احضر بينة اخذت له بحقه والا استحللت عليك القضية فان ذلك انفى للشك واجلى للعمى وابلغ في العذر

جو شخص کسی غائب حق کا یا ثبوت پیش کرنے کا دعویٰ کرے اس کے لیے ایک میعاد مقرر کردو۔ اگر وہ ثبوت نہ دے تو اس کا حق تم دلا دو، ورنہ اس کا معاملہ خارج کردو، اس لیے کہ شک کو رفع کرنے، کور چشمی دور کرنے اور معذرت کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے

المسلمون عدول بعضهم على لبعض الا مجلودا في حد او مجربا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء او نسب فان الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والايمان واياك والقلق والضجر والتاذي بالخصوم والتنكر عند الخصومات فان الحق في مواطن الحق يعظم الله به الاجر ويحسن به الذخره

تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں ثقہ ہیں۔ باستثنا ان اشخاص کے جن کو کسی حد کے سلسلے میں سزا دی جا چکی ہو یا جنھوں نے کوئی جھوٹی گواہی دی ہو، یا جن کی ولا یا نسب مشکوک ہے۔ اس لیے کہ تمہارے باطن کا سارا معاملہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے لیا ہے اور ثبوت وقسم کے

فمن صحت نیتہ واقبل علی نفسہ کفاہ اللہ ما بینہ و بین الناس ومن تخلق للناس بما یعلم اللہ انہ لیس من نفسہ شانہ اللہ فما ظنک بثواب عند اللہ عزوجل فی عاجل رزقہ وخزائن رحمتہ والسلام

(جمہرۃ رسائل العرب استاذ احمد ذکی بمر رسالہ ۲۱ اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۹، الکامل للمبرد ج ۱ ص ۹، البیان والتبیین)

ذریعے اس نے تم سے بہت سی غلطیاں رفع کر دی ہیں ناگواری، پریشانی، اہلِ معاملہ کی ایذا رسانی اور مفسدات میں ردّوکد کے وقت نفرت کے اظہار سے بچو۔ اس لیے کہ حق کے مواقع میں حق وراستی اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کے یہاں اجر وثواب کی زیادتی کا سبب ہوتا ہے۔ جس کی نیت درست رہی اور اس نے اپنے نفس پر نگاہ رکھی اور اس کو روکے رکھا تو اللہ تعالیٰ اس کے اور لوگوں کے درمیان میں جو کچھ ہے، اس کے لیے کافی ہے۔ اور جس نے لوگوں سے ایسے مصنوعی اور منافقانہ اخلاق کا اظہار کیا، جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ اس کے دل کی آواز نہیں ہے، اس کو وہ ذلیل کر دے گا، تو تمہارا کیا گمان ہے اس ثواب کے بارے

بس جو اس کے پاس رزق معجل
اور رحمت کے خزانوں کی
صورت میں ہے۔

ابن قیم نے اس خط کا ذکر متعدد مواقع پر کیا ہے، مثلاً ج اص ۱۰۰ و ج ۲ ص ۲۸۴ و ص ۲۹۰ وغیرہ کے آخر میں لکھتے ہیں۔

ھذا کتاب جلیل تلقاہ العلماء بالقبول وبنو علیہ اصول الحکم والشہادۃ والحاکم والمفتی احوج شئی الیہ والی تاملہ والتفقہ فیہ

یہ عظیم خط ہے جسے علمائے امت نے اپنا لائحہ عمل بنایا ہے اور اس کے اوپر فیصلے اور شہادت کے اصول بنائے ہیں اور حاکم اور مفتی اس کے انتہائی محتاج ہیں۔

کتاب وسنت میں جن احکام کا ذکر ہے، ان کی ایک خاص خصوصیت یہ بھی ہے، کہ عموماً ان احکام ہی میں ان کے علل واسباب کا اور شریعت کے ان مقاصد عامہ کا تذکرہ موجود ہوتا ہے، جن کی تکمیل کے لیے یہ احکام دیے گئے ہیں اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس زمانے میں بھی ان کے مماثل اور مشابہ نئے نئے مسائل اور حوادث پیش آئیں، اور وہ صراحتہً اصول شریعت کے خلاف نہ ہوں، تو ان میں اور نصوص شریعت میں مطابقت اور مماثلت پیدا کی جا سکے۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کے احکام عموماً اصولی، عمومی اور اجمالی ہوتے ہیں، اسی سبب سے منصوص احکام کے اوپر غیر منصوص مسائل کے قیاس کرنے کا دروازہ کھولا گیا۔ اور اتحاد علت یا اتحاد سبب کی بنا پر

ل مصنف نے قیاس کی مثالیں تو دی ہیں، مگر اس کا طریقہ اور اس کے ارکان وشرائط (مسلسل)

غیر منصوص احکام کو وہی حیثیت دی گئی ہے، جو منصوص احکام کی تھی۔

قیاس کی مثالیں

فقہ اسلامی کے تمام قیاسی مسائل کا بیان کرنا تو بہت مشکل ہے، کیوں کہ اس کا بڑا حصہ قیاسی مسائل

(بقیہ حاشیہ ص ۶۲) وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے اور بغیر اس کے یہ بحث تشنہ رہ جائے گی۔ اسلیے مختصراً قیاس کے طریقے اور اس کے ارکان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قیاس کا کام اس طرح سے شروع ہوتا ہے کہ جب کوئی نیا مسئلہ مجتہد کے سامنے آتا ہے اور اس کا حکم کتاب وسنت یا اجماع میں نہیں ملتا، تو وہ اس واقعے کے مماثل کسی حکم شرعی کو لے لیتا ہے اور اس کی علت پر غور کرتا ہے کہ آیا یہ علت وسبب اس میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اگر پایا جاتا ہے تو پھر وہ اس نئے حکم کو بھی وہی حیثیت دیدیتا ہے۔ جو منصوص حکم کی ہوتی ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں منصوص احکام کی علت کی تلاش کو تخریج المناط اور غیر منصوص مسئلے کی علت تلاش کرنے کو تحقیق المناط کہتے ہیں۔ قیاس کے ارکان اور حدود و شرائط کو سمجھانے کے لیے ہم چند مثالیں دیدیتے ہیں جن سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔ بیع معدوم کو آپ نے حرام قرار دیا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ بیع سلم کو آپ نے جائز قرار دیا۔ حالانکہ اس میں بھی بیع موجود نہیں ہوتی۔ اب اسی بیع سلم پر فقہانے بیع استصناع کو قیاس کیا۔ بیع استصناع کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اسی پر قیاس کر کے فقہا نے ان پھلدار درختوں اور ترکاریوں وغیرہ کی بیع کو جائز قرار دیا جن میں کچھ پھل تو ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں اور کچھ ابھی ظاہر نہیں ہوتے، بلکہ برابر ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمہارا کوئی بھائی کوئی چیز خرید رہا ہو تو وہ جب تک اپنی بات ختم نہ کر لے یا وہ رد نہ کر دے تو اس چیز کی قیمت نہ لگاؤ۔ اسی پر فقہانے اجارے اور کرایے کے احکام کو قیاس کیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صـ ۶۳)

ان مثالوں پر غور کریں گے تو حسب ذیل باتیں واضح ہوں گی۔ پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ قیاس کے ارکان چار ہیں۔

۱۔ مقیس علیہ یعنی نص کا وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے۔ اسی کو اصل بھی کہتے ہیں۔ جیسے بیع سلم

۲۔ مقیس یعنی وہ مسئلہ جس کو اصل پر قیاس کر کے اس کو وہی حکم دیا جائے جو اصل کا ہے۔ اس کو فرع بھی کہتے ہیں۔ جیسے بیع استصناع

۳۔ وہ حکم جو نص سے ثابت ہو اس کو حکم الاصل کہتے ہیں۔

۴۔ وہ علت اور سبب جس کی بنا پر شارع نے حکم دیا ہے اس کو علت الحکم کہتے ہیں۔ تو اوپر کی مثال میں بیع سلم اصل ہے۔ بیع استصناع اور بیع ثمار فرع ہے، اور اباحت اس میں اصل حکم ہے اور ضرورت اور حاجت کا رفع کرنا ہے، علت ہے۔ بعض لوگ کسی حکم کی حکمت اور علت میں فرق نہیں کرتے جس کی وجہ سے مسائل کے قیاس کرنے میں ان سے غلطی ہوتی ہے۔ علت نام ہے ان ظاہری اوصاف کا جس کی وجہ سے احکام کا صادر ہوتا ہے اور حکمت نام ہے اس حکم میں جو نفع و ضرر ہے اس کے معلوم کرنے کا علت پر قیاس ہوتا ہے اور حکمت پر قیاس نہیں ہوتا۔ مثلاً سفر جو رخصت ہے اس کی حکمت کی مشقت سے بچنا اور رخصت کی علت سفر ہے تو اب اگر مشقت نہ ہو جب بھی سفر میں رخصت باقی رہے گی۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کتاب وسنت کے انہیں احکام میں قیاس کا دخل ہے، جن کا ادراک ہماری عقل کر سکتی ہے۔ جیسے ہمارے معاملات و معاشرت کے بہت سے احکام ہیں۔ لیکن بے شمار احکام ایسے ہیں، جن کا مکمل ادراک ہماری عقل نہیں کر سکتی۔ ان کی حکمت خدا ہی کو معلوم ہے۔ ان احکام کو اصطلاح میں تعبدی کہا جاتا ہے۔ ان میں قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً نماز کی رکعتیں، روزہ کے احکام کی تعیین، طواف کعبہ، زنا کی سزا سو کوڑے

(بقیہ حاشیہ ص ما قبل) قذف کی سزا اسّی کوڑے، قسم کا کفارہ، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا تین روزے رکھنا وغیرہ۔ ان میں کسی بات کا ہماری عقل پورے طور پر ادراک نہیں کر سکتی اور نہ وہ یہ جان سکتی ہے کہ صبح کی نماز میں دو رکعت کیوں فرض ہے، ظہر میں چار کیوں ہے، کیوں ایک رکعت میں ایک ہی رکوع کیا جاتا ہے اور سجدے دو۔ اور زنا میں سو ہی کوڑے کیوں مارے جاتے ہیں، کم اور زیادہ کیوں نہیں مارے جاتے۔ اسی بنا پر علمائے اصول نے لکھا ہے کہ قیاس نہ تو عبادات میں ہے اور نہ مقررہ سزاؤں اور کفارات میں اور نہ اصحاب الفروض کے حصے کی تعیین کے سلسلے میں۔

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ قیاس مظہر ہے، مثبت نہیں ہے۔ یعنی مجتہد جس مسئلے کو نص پر قیاس کر کے نص کا حکم دیتا ہے وہ اس حکم کا موجد نہیں ہے، بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ نص کا حکم صرف اسی حد تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ بات بھی شامل ہے۔ مثلاً شراب حرام ہے اور اس کی وجہ نشہ ہے۔ اب مجتہد جس چیز میں نشہ پاتا ہے۔ خواہ اس سے اس کو نشہ ہو یا نہ ہو، اس کو اس حکم میں داخل کرتا چلا جاتا ہے تو اس نے یہ ظاہر کر دیا کہ نشہ صرف شراب تک محدود نہیں ہے بلکہ ہر نشہ دار چیز اس حکم میں داخل ہے۔

چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ قیاس اور دلالۃ النص میں فرق ہے۔ جیسا کہ بعض فقہا نے قیاس کی تعریف میں یہ قید لگا دی ہے کہ لا تدرک بمجرد فہم اللغۃ، یعنی اگر نص کا کوئی ایسا

پر مشتمل ہے، اور قیاس کا عمل ہر نئے مسئلے میں آئندہ بھی ہمیشہ جاری رہے گا۔ تاہم چند مثالیں وضاحت کے لیے دی جاتی ہیں۔

شریعت میں یتیم کے وصی و مربّی کے بارے میں بہت سے صریح احکام دیے گئے ہیں جن سے اس کے حقوق کی حیثیت، اس کی ذمہ داری کی باز پرس اور اس ذمہ داری کے اٹھانے کی لیاقت وغیرہ کی تحدید ہو جاتی ہے۔

فقہا نے یتیم کے وصی کے احکام کے اوپر اوقاف کے متولّی کے اکثر احکام کو قیاس کیا ہے، کیوں کہ دونوں کے فرائض اور حقوق میں بڑی مشابہت ہے۔ جس طرح خود وقف کے بہت سے مسائل کو وصیّت کے احکام پر قیاس کیا گیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ کوئی شخص اپنے ورثہ کی اجازت کے بغیر ثلث سے زیادہ اپنی جائداد یا دولت کو وقف نہیں کر سکتا اور یہ قاعدہ انھوں نے وصیت کے اس منصوص حکم کے اوپر قیاس کر کے بنایا ہے، جس میں ثلث مال سے زیادہ وصیت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں چیزیں تبرع ہیں (یعنی وصیت اور وقف دونوں میں تبرع علت مشترکہ ہے) حتیٰ کہ فقہا نے کہا ہے کہ ان معظم احکام الوقف تستقی من الوصیۃ وقف کے اکثر احکام وصیت سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ شریعت میں جتنی کثرت سے صریح احکام بیع و شرا (خرید و فروخت) کے سلسلے میں دیے گئے ہیں، اتنے اجارہ[1] کے سلسلے میں نہیں دیے گئے ہیں۔ چنانچہ فقہا نے اجارہ کے بیشتر احکام کو بیع کے احکام پر قیاس کیا ہے۔ اس لیے کہ اجارہ

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) حکم ہے، جو محض لغت کی مدد سے معلوم ہو سکتا ہے تو اس کو قیاس نہیں دلالۃ النص یا قیاس بیانی کہیں گے۔

قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ۔ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط حسب ذیل ہے۔

وہ اصل حکم جس پر دوسرے مسائل کو قیاس کیا جا رہا ہے۔ وہ کسی دوسرے حکم سے مخصوص نہ ہو۔

[1] اجارہ کا جو باب فقہ کی کتابوں میں ملتا ہے، اس میں تین طرح کے احکام

کا مقصد بھی وہی ہوتا ہے، جو بیع کا ہوتا ہے۔ کیوں کہ حقیقت میں اجارہ بیعِ[5] منافع کا نام ہے۔

۳۔ اسلامی شریعت میں بہت سے ایسے صریح احکام ملتے ہیں۔ جن سے مخصوص کاموں میں وکالت[6] کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اور اس کے متعلق احکام ملتے ہیں۔ اس اجازت خاص پر فقہائے احناف نے قیاس کر کے وکالت[7] عامہ کے جواز کا حکم دیا ہے۔ اور انھوں نے اس میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا کہ جو کام

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کا بیان ہوتا ہے۔ ایک کرائے پر کوئی چیز لینے دینے کا۔ خواہ وہ مکان ہو یا زمین وغیرہ۔ دوسرے ان پیشہ وروں کے حقوق اور فرائض کا جو کسی کے ذاتی ملازم نہیں ہوتے۔ مثلاً بڑھئی، سنار، رنگریز، دھوبی وغیرہ ان کو فقہ کی اصطلاح میں اجیر مشترک کہتے ہیں۔ تیسرے ان مزدوروں اور ملازموں کا بیان ہوتا ہے جو کسی ایک شخص یا کسی ایک ادارے کے کام کے لیے مخصوص ہوتے ہیں ان کو اصطلاح میں اجیر خاص کہا جاتا ہے۔

[5] اسلامی شریعت میں بیع و شرا میں جس طرح بائع اور مشتری کے درمیان ایک معاہدہ ہوتا ہے، اسی طرح اجیر و مستاجر کے درمیان بھی ایک معاہدہ ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو عقد بیع اور عقد اجارہ کہتے ہیں۔ صرف فرق اتنا ہے کہ بیع میں کسی مخصوص چیز کے لینے دینے کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لیے اسے فقہا بیع عین کہتے ہیں اور اجارہ میں صرف فائدہ اٹھانے کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لیے اسے بیع منافع کہتے ہیں۔

[6] وکالت کے معنی ہیں کسی کام کے کرنے کے لیے کسی کو اپنا نمائندہ بنا دینا "تفویض احد امرہ لآخر، و اقامتہ مقامہ"، اور وکیل اور موکل کے معاہدے کو عقد توکیل کہا جاتا ہے۔

[7] فقہا کی اصطلاح میں وکالت خاصہ کو وکالت مقیدہ اور وکالت عامہ

اس کے سپرد ہوا ہے، وکیل بناتے وقت اس کی مکمل تعیین موکل نے نہیں کی ہے، اور وہ پردۂ خفا میں ہے، اس لیے کہ وکالت کی عمومیت خود بخود مجہول کو معلوم بنا دیتی ہے، اور اس میں اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں چھوڑتی، برخلاف وکالت خاصہ میں کہ اگر کام کی پوری اور مکمل تعیین نہ ہو۔ مثلاً کسی نے یوں کہا کہ میرے بعض کاموں کے لیے آپ وکیل ہیں تو تمام فقہا متفقہ طور پر اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

۴۔ اسی طرح عقد توکیل پر فقہا نے کسی انسان کی اس اجازت کو قیاس کیا ہے جو اپنے کسی حق میں کسی فضولی[1] کے تصرف کے بعد دے دیتا ہے۔ چنانچہ فقہا نے اس کے لیے یہ اصول وضع کیا ہے۔ "ان الاجازۃ اللاحقۃ تعتبر کالوکالۃ السابقۃ" حال کی اجازت ماضی کی اجازت کی طرح ہے تو اس کی اس اجازت سے فضولی

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کو وکالت مطلقہ بھی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے اپنے دوست سے کہا کہ میرے لیے ایک سائیکل خرید تے آنا، تو اگر اس نے یہ کہا کہ اپنی پسند سے جو مناسب ہو خرید لینا تو اس کو وکالت عامہ کہیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ذاتی و اجتماعی مخصوص کام دوسروں سے بھی لیے ہیں۔ مثلاً آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کو ایک اونٹ کی خریداری کا ذمہ دار بنایا۔ حضرت ابوحریرہ اور حضرت ابن ابی اوفیٰ کو بعض کام سپرد کیے۔ اسی پر فقہا نے قیاس کر کے اس کے حکم کو عمومیت دی ہے۔ یعنی کوئی شخص کسی سے یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ ہماری تجارت کے ذمہ دار ہیں ہماری جائداد آپ کے سپرد ہے۔ آپ جس طرح چاہیں اس میں تصرف کریں وغیرہ وغیرہ۔

[1] فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو آپ کی اجازت کے بغیر آپ کا کوئی کام کر دے یا آپ کے حق میں یا مال وجائداد میں کوئی تصرف کر بیٹھے یا آپ کے لیے کوئی چیز خرید خرید لائے تو آپ نے اس کی اجازت دیدی یا کوئی نکیر نہیں کی تو یہ توکیل سمجھی جائے گی۔

کا تصرف اس کے حق میں اسی طرح نافذ ہو جائے گا جس طرح پہلے سے کسی کو اس کام کے لیے وکیل بنا دیا ہو۔

۵۔ اسلامی شریعت کا یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ اجیر نے جس کام کے کر لینے کا معاہدہ کیا ہے اس کو اس کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی پر فقہا نے اس وکیل کے معاہدۂ وکالت کو قیاس کیا ہے جس نے اُجرت لے کر کسی کے کام کرنے کی ذمہ داری لی ہے یعنی وہ بھی اس کام کے پورا کرنے کے لیے مجبور کیا جائے گا۔ کیوں کہ اُجرت لینے کے بعد وہ بھی اجیر ہی کے مانند ہو گیا۔ اگرچہ عقد وکالت ان عقود میں نہیں ہے جس کا پورا کرنا وکیل کے اوپر لازم و واجب ہو، مگر اُجرت لینے کی وجہ سے اب وہ لازم و واجب ہو گیا۔)

۶۔ شریعت اسلامی کا یہ صریح حکم ہے کہ جو شخص کسی کی کوئی چیز غصب[1] کرے تو جب تک وہ چیز اُس کے پاس بعینہٖ موجود ہے، اُس کو وہی چیز واپس کرنی ہوگی اور اگر وہ ضائع ہو جائے یا اس میں نقص ہو جائے تو غاصب کو تاوان میں اسی طرح کی چیز مالک کو دینی پڑے گی، یا پھر اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔ تو اس ضائع شدہ چیز کے ساتھ مالک کا جو حق وابستہ تھا۔ اس کے ضائع ہونے کے بعد اب اس کا وہ حق تاوان کی صورت میں منتقل ہو گیا اور یہ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے۔ "علی الید ما اخذت حتی ترد غاصب اس وقت تک غصب کردہ چیز کا ذمہ دار ہے جب تک وہ لوٹا نہ دی جائے۔" (ترمذی)

اسی حکم پر فقہا نے اس صورت کو قیاس کیا ہے، جب غاصب غصب

---

[1] غصب کہتے ہیں کسی چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر لے لینے کو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، کہ اگر کسی کی چھڑی بھی رکھی ہو تو اس کی اجازت کے بغیر نہ اٹھاؤ۔

کر دہ چیز کی صورت ایسی بگاڑ دے کہ وہ پہچانی نہ جا سکے اور اس کا کوئی دوسرا نام پڑ جائے۔ مثلاً غاصب نے کسی کا ایک لوہے کا ٹکڑا لے لیا اور اس کی تلوار بنا ڈالی یا کسی کا گیہوں ہڑپ کر لیا اور اس کو پسوا ڈالا تو اس تغیر کو فقہا نے ضائع کر دینا ہی سمجھا ہے۔ اس لیے کہ جب اس کا نام اور صورت بدل گئی تو گویا وہ چیز اب دوسری چیز ہو گئی۔ تو انھوں نے یہ حکم لگایا کہ اب مغصوب شے پر مالک کا حق باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حق غاصب سے تاوان لینے کی صورت میں تبدیل ہو گیا جیسا کہ اتلاف[۱] کا حکم ہے، جو اس حکم کا مقیس علیہ ہے۔

۷۔ حدیث میں عقد نکاح میں توکیل کا ذکر کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ کنواری لڑکی کے سلسلے میں فرمایا کہ

اذنہا صماتہا — اس کی خاموشی اجازت ہے۔

یعنی ولی اس سے عقد نکاح کی اجازت طلب کرے اور وہ اس کے جواب میں خاموش رہے تو اس موقع و محل کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی خاموشی کو توکیل سمجھا جائے گا۔ کیوں کہ ایسے مواقع پر کنواری لڑکیوں میں حیا و شرم کا غلبہ ہوتا ہے (اور اس وجہ سے ان کی زبان نہیں کھلتی) تو اس کے اوپر فقہا نے اس صورت کو قیاس کیا ہے، جب ولی کسی بالغ کنواری لڑکی کا نکاح اس کی مرضی معلوم کیے بغیر کر دے اور اس لڑکی کو اس نکاح کی اطلاع ملے اور وہ خاموش ہو جائے تو جس طرح اجازت کے وقت کی خاموشی کو رضامندی پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی طرح فقہا نے عقد نکاح کے بعد کی خاموشی کو موقع و محل اور عرف و عادت کا لحاظ کرتے ہوئے رضامندی و اجازت پر محمول کیا ہے۔

---

[۱] کسی چیز کو ضائع کر دینے یا اس میں نقص کر دینے کو اتلاف کہتے ہیں اتلاف کی صورت میں تاوان دینا پڑتا ہے۔ ایک بار حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے امہات المومنین میں سے کسی کی ایک تشتری ٹوٹ گئی۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دوسری تشتری بطور تاوان دلوائی۔

۸۔ مشتری کے لیے خیار شرط کی اجازت سنت نبوی سے ثابت ہے۔ یعنی مشتری کا یہ شرط لگانا کہ اس مدت تک ہم کو اس چیز کے لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اسی کا نام خیار شرط ہے۔ اس کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ مشتری کو دھوکہ سے بچنے کے لیے بیع کے سلسلے میں غور وفکر کی ضرورت پیش آتی ہے۔ چنانچہ ایک صحابی حبانؓ بن منقذ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ وہ خریداری میں اکثر دھوکہ کھا جایا کرتے ہیں تو آپ نے ان کو خیار شرط لگا لینے کا طریقہ بتایا آپ نے فرمایا کہ جب تم کوئی چیز خریدو تو یہ کہہ دیا کرو کہ اس میں کوئی دھوکہ نہ ہو مجھے تین دن تک واپسی کا حق ہے۔ اذا اشتریت فقل لاخلابۃ ولی الخیار ثلاثۃ ایام ۲ء"

فقہا نے اسی کے اوپر قیاس کر کے بائع کے لیے بھی خیار شرط کی اجازت دی ہے کیوں کہ خریدار کی طرح بیچنے والے کو بھی اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی خیار شرط کے اوپر بیع کی ایک اور صورت کو فقہا نے قیاس کیا ہے، جس کا نام انھوں نے "خیار النقد" رکھا ہے، وہ یہ ہے، کہ بائع قیمت کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے خریدار کے سلسلے میں یہ قید لگا دے کہ اگر فلاں وقت تک تم نے قیمت نہ دی تو بیع کا معاملہ ختم ہو جائے گا اور یہ اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ اس بات کا خطرہ ہے کہ خریدار بہت دنوں تک غائب ہو جائے اور قیمت

لہ امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ واقعہ حبان کا نہیں، بلکہ ان کے والد منقذ کا ہے۔

۲ء حدیث کی کتابوں میں اس حدیث کا آخری جملہ راقم کو نہیں ملا۔ بخاری ومسلم میں تو صرف "لاخلابۃ" کا لفظ ہے۔ وہ بھی اشترا کے لفظ کے ساتھ نہیں بلکہ اس میں من بالیعت لاخلابۃ کا جملہ ہے۔ البتہ ابن ماجہ اور دار قطنی میں یہ الفاظ بھی ہیں، اذا انت بالیعت فقل لاخلابۃ ثم انت فی (مسلسل)

نہ ادا کرے۔ اور وہ چیز چونکہ اس کی ملکیت ہو چکی ہے، اس لیے بائع اب اس میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا جس سے اس کا نقصان بھی ہوگا اور وہ خریدار کے رحم و کرم پر معلق رہے گا۔ اب اس شرط کی وجہ سے وہ اپنے بچاؤ کی صورت پیدا کرے گا۔

خیار شرط پر خیار نقد کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسی شرط لگی ہوتی ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ ایک شرعی ضرورت کو رفع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے لیے بیع کے انعقاد کے بعد اس کو فسخ کر دیا جائے۔

(الدرر شرح انور ج ۲ ص ۱۵۲)

یہ چند مثالیں مشتے نمونے از خروارے دی گئی ہیں۔ ان سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ اسلامی فقہ کا دامن قیاسی مسائل کے شذرات المذہب سے کتنا مالا مال ہے اور ایسا اس لیے ہے کہ نئے مسائل و حوادث سے جو احکام فقہیہ پیدا ہوتے ہیں ان کا سب سے بڑا منبع قیاس ہی ہے اور آئندہ بھی اسی منبع سے نئے نئے احکام نکلیں گے۔

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ قیاس کو احکام شرعی کے اثبات اور استنباط میں کتنا دخل ہے۔ یہ طریق قیاس نصوص شریعت کے محدود دائرے کو وسیع سے وسیع تر کرنے کے لیے انتہائی ضروری اور اہم ہے، تاکہ شریعت اسلامی کے دامن میں غیر متناہی حوادث و مسائل زیادہ سے زیادہ آجائیں اور شریعت کا جو عمومی حکم ہے وہ بھی قیاس عام کی ضرورت سے مستغنی نہیں ہے کیونکہ کسی شرعی حکم کی عمومیت میں وہی تمام صورتیں داخل ہوسکتی ہیں، جو اس کے معنی و مفہوم کے اندر آتی ہوں، برخلاف قیاس کے کہ وہ نصوص کو ان حوادث و واقعات پر بھی منطبق کر دیتا ہے جو اس کے مفہوم و معنی میں شامل نہیں ہوتے حتیٰ کہ

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کل سلعۃ ابتعتہا بالخیار ثلاث لیال (مشکوٰۃ اور المنتقی)

خصوصی احکام شریعت کو بھی وہ عمومیت دیدیتا ہے اور قیاس کا یہ عمل علت و سبب کے اشتراک وتشابہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ پس یہ قیاس اسلامی قانون کے اصولی احکام کے مجموعے میں بے شمار مستنبط فقہی احکام کا اضافہ کر دیتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ یہ سارے مستنبط مسائل ان ہی اصولی احکام اور نصوص شریعت سے نکلے ہوتے ہیں۔ پھر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ فروعی احکام جو قیاس و اجتہاد کے ذریعے وجود میں آتے ہیں وہ بھی اپنی جگہ ان دوسرے مسائل کے قیاس کے لیے نظائر، ماخذ اور اصول کا کام دیتے ہیں، جو علل و اسباب میں ان کے مشابہ ہیں۔ اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہتا ہے۔ فقہ اسلامی کی وسعت کا یہی راز ہے کہ اس کے دامن میں ماضی کے واقعات وحوادث بھی آگئے ہیں اور مستقبل کے حوادث، واقعات اور نئے انسانی مسائل بھی آتے رہیں گے۔

یہاں پر اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ بعض مسلک و مکتب خیال کے فقہانے طریقۂ قیاس کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ انھوں نے صرف ظاہری شریعت ہی تک اپنی نظر محدود رکھی ہے۔ اسی وجہ سے ان کا نام ظاہریہ[1] رکھ دیا گیا ہے۔ ان کے مسلک کا نہ تو کوئی وجود ہے، اور نہ اس کا کوئی وزن ہی ہے۔ کیوں کہ اس میں قانون سازی کی ضروریات کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

امام مزنی جو امام شافعیؒ کے معتمد شاگرد ہیں انھوں نے نظریہ قیاس اور اس کے حجت شرعی ہونے کو نہایت اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں واضح

---

[1] اس مسلک کے سرگروہ اور سب سے بڑے وکیل علامہ ابن حزم ہیں۔ قیاس کی تردید میں انھوں نے آثار و حدیث کا بہت بڑا ذخیرہ اپنی کتاب اصول الاحکام میں جمع کر دیا ہے۔ عام طور پر علمائے فقہ ان کے دلائل کا ذکر کر کے ان کا شافی جواب دیتے ہیں۔

[2] مصنف نے امام مزنی کے اس قول کو مصر کے مشہور عالم ابوزہرہ کی کتاب

کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"عہد نبوی سے لے کر موجودہ عہد تک ہر زمانے کے فقہا احکام شرعی میں قیاس کا استعمال کرتے چلے آئے ہیں اور اس پر ان سب کا اتفاق رہا ہے کہ جو حق کے مثل ہوتا ہے، وہ حق ہوتا ہے اور جو باطل کے مماثل ہوتا ہے، وہ باطل ہوتا ہے، تو کسی کے لیے قیاس سے انکار کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قیاس تو احکام میں مماثلت اور مشابہت پیدا کرنے کا نام ہے"[1]

(اور اس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے)

---

[1] مصنف نے امام مزنی کے اس قول کو مصر کے مشہور عالم ابو زہرہ کی کتاب "مالک" سے لیا ہے۔ حافظ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں بھی اس قول کو نقل کیا ہے۔ دونوں عبارتوں میں صرف دو ایک لفظوں کا فرق ہے۔ (ج ۲ ص ۲۴۳)

اعلام الموقعین ج ا میں اس موضوع پر حدیث و آثار صحابہ کی روشنی میں جتنی عمدہ بحث حافظ ابن قیم نے کی ہے۔ دوسری کتاب میں اتنی تفصیل راقم کی نظر سے نہیں گزری۔ کتاب و سنت کی متعدد مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں کہ :-

"عہد نبوی میں صحابہ نے متعدد مواقع پر اپنے اجتہاد سے کام لیا اور آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں کی۔ خاص طور پر انھوں نے جنگِ احزاب کی مثال دی ہے۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احزاب کے اختتام پر فرمایا کہ سب لوگ عصر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچکر پڑھیں۔ بعض صحابہ نے سمجھا کہ وہاں پہنچنے سے پہلے ہم کو نماز پڑھنی ہی نہیں چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے نماز قضا کر دی۔

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) مگر بعض صحابہ نے آپ کے ارشاد کے منشا پر نظر کرتے ہوئے راستے ہی میں نماز عصر پڑھ لی اور کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ ہم جلد سے جلد وہاں پہنچ جائیں، یہ نہیں کہ نماز کو موخر کر دیں۔ اس واقعے کو نقل کرنے کے بعد حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ پہلے گروہ کی نظر صرف لفظ پر تھی اور دوسرے گروہ کی نظر مفہوم و معنی پر تھی۔

فھولاء سلف اھل الظاھر واولئک سلف اھل المعانی والقیاس۔

پہلا گروہ اہل ظاہر کے لیے مثال ہے اور دوسرا گروہ معانی اور قیاس پر نظر رکھنے والوں کے لیے نمونہ ہے۔

شریعت اسلامی کے ضمنی ماخذ

استحسان، استصلاح یا قاعدہ مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ

۱۳۔ مذکورہ بالا چار بنیادی ماخذ کے علاوہ بعض اور قابلِ اعتبار ماخذ اور دلائل شرعی ہیں۔ جن سے احکام فقہی مکمل تفریع کا کام لیا جاتا ہے اور احکام فقہی کی تفریع میں ان کے معتبر و مستند ماخذ شریعت ہونے پر کتاب و سنت کی صراحت موجود ہے لہ۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان ماخذ کی حیثیت ضمنی ماخذ کی ہے۔ جو

لہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ قیاس و اجتہاد کا ایک طریقہ اور ذریعہ ہے، تو جس طرح قیاس کے ذریعے ایک مجتہد نئے مسائل مستنبط کرتا ہے، اسی طرح استحسان کے ذریعے بھی مجتہد بہت سے مسائل مستنبط کرتا ہے۔ استحسان کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کسی حکم کا ظاہری اثر تو قوی معلوم ہوتا ہے، مگر اس کا باطنی اثر کمزور ہو تو چونکہ ایمان کا مقصود اصلی باطن ہوتا ہے اس لیے جب ظاہر و باطن میں ترجیح کا سوال آجاتے تو باطن کو ترجیح دینا ضروری ہے، امام بزودی لکھتے ہیں۔

ولما صادت العلة عندنا علة باثرہا سمینا الذی ضعف اثرہا	ہمارے نزدیک علت اپنے نتیجے اور اپنے پورے اثر کے اعتبار سے

ان چار بنیادی ماخذ کے تابع اور انہی سے نکلے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر فقہا نے ان کو ان ماخذ سے علاحدہ شمار نہیں کیا ہے، بلکہ ان ہی سے ماخوذ سمجھا ہے ان ضمنی ماخذ میں خاص طور پر تین بہت اہم ہیں۔

(۱) الاستحسان (۲) الاستصلاح بالمصالح المرسلہ (۳) العرف

۱۴۔ استحسان کی تعریف۔ استحسان کی تعریف یہ ہے:

العدول بالمسئلۃ عن حکم نظائرھا الی حکم آخر بوجہ اقوی یقتضی ھذا العدول[۱]

کسی مسئلے میں اس کے نظائر سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے حکم کو کسی قوی وجہ کی بنا پر دلیل بنا کر کوئی حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔

استحسان کی یہ تعریف فقہائے احناف کے مشہور امام ابوالحسن کرخی نے کی ہے۔ اور غالباً استحسان کی جتنی تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سب سے بہتر ہے[۲]

(بقیہ حاشیہ ص ۷۶)

قیاسا وسمینا الذی قوی اثرھا استحسانا وقدمنا الثانی علی الاول وان کان جلیا لان العبرۃ لقوۃ الاثر دون الظھور

علت ہے، تو جس علت کا اثر ضعیف ہوتا ہے، اس کو ہم قیاس کہتے ہیں اور جس کا اثر قوی ہوتا ہے اس کو استحسان کہتے ہیں اور استحسان کو قیاس پر ہم نے مقدّم رکھا ہے، گو قیاس کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔

[۱] کشف الاسرار شرح اصول البزدوی ج ۴ ص ۳ اور ابو زہرہ کی کتاب ابوحنیفہ قسم ثانی ص ۴ ۱۷

آمدی نے احکام میں امام کرخی کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ اس سے کچھ مختلف ہیں۔ (مترجم)

[۲] استحسان کے لفظی معنی ہیں کسی چیز یا کسی بات کو اچھا سمجھنا۔ علمائے

اور سب سے جامع تعریف یہی ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کو اس کے نظائر سے کاٹ دینے کا نام استحسان ہے یہ اس ظاہری قیاس کے برعکس ہے جس میں کسی مسئلے کو اس کے نظائر کے حکم میں داخل کر دیا جاتا ہے جس علت وسبب کی بنا پر کسی استحسانی مسئلے کو اس کے نظائر سے کاٹ دیا جاتا ہے، اس اعتبار سے استحسان کی دو قسمیں ہیں، ایک استحسان قیاسی، دوسری استحسان ضرورت۔

(صے، کا بقیہ حاشیہ)

اصول نے اس کی مختلف اصطلاحی تعریفیں کی ہیں۔ فقہائے احناف میں سب سے جامع تعریف تو امام کرخی ہی کی ہے۔ مگر غیر حنفی فقہا نے جو تعریفیں کی ہیں، وہ بھی کم جامع نہیں ہیں۔ مثلاً مالکی فقہا میں ابن عربی، شاطبی اور ابن رشد وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اس کی جو تعریفیں کی ہیں ان میں سب سے جامع تعریف ابن رشد کی ہے اور وہ یہ ہے کہ الاستحسان هو طرح القياس الذی يودی الی غلو فی الحکم و مبالغة فيه الی حکم آخر فی موضع يقتضی ان يستثنی من ذالك القياس الحلاء الايری ان الدنيا ظاهرة والعقبی باطنة وقد ترجح الباطن لقوة الاثر

(مگر اصل اعتبار عمل کے اثر و نتیجہ کا ہوتا ہے، صرف ظاہر و عیاں کا نہیں کیوں کہ دنیا ظاہر ہے اور آخرت باطن ہے اور باطن کو ترجیح اپنے قوت اثر ہی کی وجہ سے ہوتی ہے)

اس کو انھوں نے متعدد مثالیں دے کر سمجھایا ہے۔ یہ مثالیں آگے نقل کی جائیں گی۔

ستحسان کہتے ہیں۔ اس قیاس کو جس پر عمل کرنے میں مبالغہ اور غلو لازم آتا ہو۔ اس لیے اس کو چھوڑ کر کسی ایسے دوسرے حکم کو اس موقع پر استعمال کرنا کہ اس کا اقتضا یہ ہو کہ اس قیاس کو یہاں چھوڑ دیا جائے۔

(مسلسل)

(بقیہ حاشیہ ص ۷۸)

حنبلی فقہا میں ابن قدامہ اور امام طوفی نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے۔ امام طوفی کی تعریف میں بڑی وسعت و جامعیت ہے وہ لکھتے ہیں:

اجود تعریف الاستحسان العدول بحکم المسئلۃ عن نظائرھا بدلیل الشرعی وھو مذھب احمد

استحسان کی سب سے بہتر تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلے کے فیصلے میں اس کے نظائر کو دوسری دلیل شرعی کی بنا پر چھوڑ دینا۔ یہی امام احمد کا مسلک ہے۔

غرض یہ کہ استحسان کی حجیت پر ائمہ ثلاثہ متفق الرائے ہیں۔ جو کچھ اختلاف ہے تعبیر کا ہے۔ امام شافعی بعض غلط فہمیوں کی بنا پر سرے سے استحسان کے مخالف ہیں۔ چنانچہ انھوں نے کتاب الام (ج۷) میں استحسان کے رد میں مستقل بحث کی ہے۔ اسی طرح الرسالہ میں بھی اس پر تنقید کی ہے۔ ان کو سب سے بڑی غلط فہمی لفظ استحسان سے ہوئی ہے۔ یعنی وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعے اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ فقیہہ جس چیز کو اپنی خواہش کے مطابق اچھا سمجھے، اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ چنانچہ وہ کتاب الام میں لکھتے ہیں:

"جب مجتہد استحسان کرتا ہے تو وہ ایسی بنیاد پر قیاس کرتا ہے، وہ گویا اپنے جی سے ایک بات پیدا کرتا ہے۔ اور اس کو اپنے جی کے اتباع کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔"

لیکن استحسان کی جو اوپر توضیح کی گئی ہے اس سے اس کے بارے میں کوئی غلط فہمی باقی نہیں رہتی۔ استحسان کے سلسلے میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان کا مختصر مگر جامع جواب فخر الاسلام علی بن محمد بن علی البزدوی متوفی ۴۸۲ھ نے اپنی کتاب اصول میں مفصل دیا ہے۔

۱۵۔ استحسان قیاسی: استحسان قیاسی یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلے میں ظاہر اور واضح قیاس کے ذریعے حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کے بجائے کسی غیر ظاہری اور خفی قیاس کے ذریعے اس مسئلے کا فیصلہ کرے یا اس کا شرعی حکم بتلائے۔ گو یہ دوسرا قیاس اس کے مقابلے میں غیر ظاہر اور دقیق ہوتا ہے۔ مگر حجیت کے اعتبار سے قیاس ظاہر سے زیادہ قوی اور غور وفکر کے اعتبار سے زیادہ درست اور نتائج کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

فقہائے احناف میں اس طریقہ استحسان کا استعمال اس کثرت سے ہے کہ بعض فقہا استحسان کی تعریف صرف یہ کر دیتے ہیں۔ ھو القیاس الخفی، وہ قیاس خفی کا نام ہے۔

استحسان قیاسی حقیقتاً بہت سے قیاسات کے درمیان ایک قیاس کو ترجیح دینے کا نام ہے۔ خاص طور پر اس وقت جب کہ ایک ہی مسئلے میں قیاس کی متعدد صورتیں موجود ہوں اور وہ دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہوں۔

۱۶۔ استحسان قیاسی کی مثالیں: استحسان قیاسی کی چند مثالیں یہ ہیں۔

۱۔ وہ قرض جو دو یا اس سے زیادہ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان میں سے کوئی ایک قرض خواہ قرض دار سے اپنے حصے کے بقدر رقم وصول کرے تو وہ اس رقم کی انتہا نہیں ہو سکتی، بلکہ دوسرے شرکاء کو بھی حق ہوگا کہ وہ وصول کرنے والے سے وصول شدہ رقم میں اپنے قرض کی مقدار کے بقدر رقم طلب کریں۔ اب اگر جو رقم پہلے شریک نے وصول کی ہے وہ دوسرے شریک کا حصہ دینے سے پہلے ضائع ہو جائے تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ رقم دونوں کے حساب میں محسوب کی جائے۔ کیوں کہ جب حصہ پانے میں دونوں شریک ہیں تو نقصان میں بھی دونوں کو شریک ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان کے اعتبار سے وہ رقم صرف اس شریک کے حساب میں محسوب ہوگی جس نے وصول کر کے ضائع کیا ہے اور جو رقم ابھی وصول نہیں ہوئی ہے۔ وہ دوسرے شریک کی ہوگی۔

کیوں کہ اس نے وصول کرنے میں حقیقتاً کوئی حصہ نہیں لیا تھا۔ اس لیے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ اس کو حق ہے کہ وہ مقروض سے اپنے حصے کا قرض طلب کرے اور جو رقم ضائع ہو چکی ہے وہ وصول کرنے والے کے ذمہ ڈال دے۔

۸۔ فقہ کا ایک مسلّمہ قاعدہ یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات کے بارے میں اپنے اقرار کا ذمہ دار ہے۔ مگر کسی دوسرے کے بارے میں اس کا اقرار اس کو اس کا پابند و ذمہ دار نہیں بنا سکتا۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اور میرا بھائی اتنے کے مقروض ہیں، تو وہ اپنے اس اقرار سے اتنی رقم کا مقروض سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر اس کا بھائی اس سے انکار کر دے تو پھر اس کے اوپر اس قرض کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ اس قاعدہ پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غیر موجود قرض خواہ کے بارے میں یہ کہے کہ اس نے مجھے اپنا قرض وصول کرنے کا وکیل یعنی ذمہ دار بنا دیا ہے اور مقروض بھی اس کی وکالت تسلیم کرے، تو اب اس اقرار کی وجہ سے مقروض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو قرض ادا کر دے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی چیز یا رقم امانت رکھ کر کہیں چلا جائے اور اس کی غیر موجودگی میں کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مجھے اپنی امانت واپس لینے کے لیے وکیل بنایا ہے اور وہ ودیع جس کے یہاں امانت ہے، وہ اس کی وکالت کو مان لے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس طرح قرض والے مسئلے میں مقروض کو قرض کی رقم ادا کر دینے کا حکم دیا گیا تھا اس میں بھی دیا جائے۔ لیکن استحسان یعنی قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ اگرچہ ودیع نے اقرار کر لیا ہے مگر اس کو امانت وکیل کے حوالے کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے اس کا احتمال ہے کہ صاحب امانت آ جائے اور وہ اس کی وکالت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو اس وقت امانت تو اس کے ہاتھ سے نکل چکی ہوگی اور بسا اوقات اس کی واپسی کا امکان بھی نہیں ہوتا۔ حالانکہ بعینہٖ اسی امانت کا پانا اس کا حق ہے۔ (کیونکہ امانت اسی لیے رکھی جاتی ہے کہ اسی صورت میں

واپس ملے۔

اس کے برخلاف قرض والی صورت میں واین کا حق وکیل کو دیے ہوئے بعینہٖ اس روپے میں نہیں ہوتا۔ بلکہ مقدار قرض کی ذمہ داری سے وہ حق متعلق ہوتا ہے۔ جو داین نے اس کو دی ہے۔ اب جب داین (قرض خواہ) نے واپس آکر اس وکیل کو قرض کی وصولی کا ذمہ دار بنانے سے انکار کر دیا تو واضح ہو گیا کہ مقروض کی ادائیگی صحیح نہیں ہوئی۔ کیوں کہ اس کے وکیل بنائے جانے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اس لیے اب داین کا حق بعینہٖ مقروض کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور اس کو مجبور کیا جائے گا کہ دوبارہ اب وہ داین کا قرض ادا کرے، اور اس کو بھی قانونی حق ہو گا کہ وکیل سے وہ اپنا روپیہ واپس لے جو اس نے دیا ہے (گویا قرض میں تاوان سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے) لیکن امانت میں تاوان سے اس کی پوری تلافی نہیں ہوتی، کیوں کہ کوئی امانت اس لیے رکھی جاتی ہے، کہ وہ بعینہٖ اسے واپس ملے)

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ فقہ کی نظر میں بھی اور واقع میں بھی قرض کی ادائیگی یہ ہے کہ مقروض اپنے مال سے قرض کے بقدر رقم ادا کر دے تو مقروض کا قرض خواہ وکیل کے حق میں قبضے کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے مدعی کی وکالت کے ذریعے داین کے قرض کی ادائیگی کو تسلیم کر لیا اور اسی کا نام اقرار علی نفسہ ہے۔ اب جب کہ وکیل کی وکالت کا ثبوت نہیں مل سکا تو سمجھا جائے گا کہ وکیل کو جو رقم اس نے دی ہے اتنی رقم اس نے اپنے ذاتی مال سے ضائع کی (کیوں کہ جب تک وہ رقم وہ لینے سے جدا نہ کر دے، وہ اسی کی ہے)۔ برخلاف ودیعت کے مالک کا حق بعینہٖ اسی رقم یا اسی چیز میں ہوتا ہے جو اس نے امانت رکھی ہے۔ ذاتی طور پر اس کے ذمہ کوئی چیز واجب نہیں ہے تو اس صورت میں امین کا کسی کو وکیل تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے ایک غیر کا مال تیسرے آدمی کو دیدیے کو تسلیم کر لیا، حالانکہ کسی دوسرے کے مال کے بارے میں اس کو یہ حق

نہیں تھا۔ اسی کو اقرار علی غیرہ کہتے ہیں۔ اس صورت میں اگر امانت کی ادائیگی کا حکم اس کو دیدیا جائے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک غیر ولی کے کہنے سے اس مالک کے حق میں ہم نے مداخلت اور زیادتی کی ہے (اور شرعاً زیادتی کسی کے ساتھ درست نہیں)

نفقہ کا یہ بھی قاعدہ کلیہ ہے کہ مرہون شے جتنے میں رہن رکھی ہوتی ہے۔ اس کے بقدر رقم کا مرتہن ضامن ہوتا ہے۔ اب اگر وہ مرہونہ شے مرتہن سے ضائع ہو جائے تو اس کا قرض یعنی رہن میں دیا ہوا روپیہ راہن کے ذمے سے بقدر شے مرہون ساقط ہو گیا۔ یہاں تک کہ اگر مرہون شے کے ضائع ہونے سے پہلے مرتہن اپنا دیا ہوا روپیہ وصول کر چکا ہو تو اس کو واپس دینا پڑے گا۔

اسی مذکورہ اصول پر اگر مرتہن اپنا روپیہ راہن کو معاف کر دے، اور مرہون شے واپسی سے پہلے مرتہن سے ضائع ہو جائے گا۔ تو قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہی ہے کہ قرض کی ادائیگی (جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے) پر معافی کو بھی قیاس کرتے ہوئے مرتہن سے ضائع شدہ مرہون کی قیمت دلائی جائے۔ کیوں کہ مرہونہ چیز کا مرتہن اس وقت تک ضامن ہوتا ہے جب تک واپس نہ کر دی جائے۔ لیکن استحسان کے اعتبار سے قرض کی معافی کے بعد مرتہن مرہون شے کا ضامن نہیں رہتا اور اس کی حیثیت قرض کے معاف کر دینے کے بعد رہن کے فسخ کر دینے والے کی ہوتی ہے۔ اور اس کو رہن کے فسخ کرنے کا اختیار ہر وقت ہوتا ہے۔ اب جب اس نے معاف کر دیا تو وہ اس مرہون چیز کا ضامن ہی نہیں رہا، بلکہ اب وہ مرہون شے اس کے ہاتھ میں امانت ہو گی تو اب جب تک اس کے ضائع کرنے میں اس شے کی زیادتی یا حفاظت میں کوتاہی نہ ثابت ہو جائے، وہ ضامن نہیں ہو سکتا، جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے [2] (حاشیہ اگلے صفحے پر)

---

[1] الدر المختار باب الوکالۃ ج ۲ ص ۱۳۱، ۱۴۱

۱۷۔ (ب) **استحسان ضرورت**: استحسان ضرورت یہ ہے کہ اس میں کسی قیاس ظاہر کے خلاف اس لیے حکم لگایا جاتا ہے کہ کسی انسانی حاجت یا دقت کو رفع کرنے کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ یا مصلحت عامہ اس کی مقتضی ہوتی ہے اور یہ بات اس وقت پیش آتی ہے جب قیاس پر عمل کرنے میں بعض مسائل میں کوئی تنگی و مشکل پیش آجائے تو اس وقت قیاس کا دامن چھوڑ کر استحسان کا دامن تھامنا پڑتا ہے تاکہ وہ دقت، مشکل اور تنگی دور ہوجائے۔ اس لیے کہ ایسے مسائل

(بقیہ ص ۸۳)

۵ رد المختار ج ۵ ص ۳۳۵، ۳۳۸۔ یہاں قیاس ظاہر پر اس لیے عمل نہیں کیا گیا، کہ اس صورت سے فائدہ صرف راہن کو ہوتا ہے اور مرتہن سراسر نقصان میں رہتا ہے۔ اس لیے اس کو شریعت کے قاعدۂ امانت کے تحت لاکر مرہون شے کی ذمہ داری سے نکال لیا گیا۔ جس سے دونوں نقصان سے بچ گئے۔

فقہا نے اور بہت سی مثالیں دی ہیں۔ مثلاً موقوفہ زرعی زمینوں کے مسئلے میں اگر ان کے سینچنے، ان میں تصرف کرنے اور ان میں گزرنے کا ذکر وقف کرتے وقت نہ بھی کیا جائے تو یہ چیزیں اس میں شامل سمجھی جائیں گی۔ گو بیع پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بغیر ذکر کے ان کو اس میں داخل نہ سمجھا جائے۔ مگر یہاں قیاس خفی سے کام لیتے ہوئے اس کو لگان پر لی ہوئی زمین پر قیاس کیا گیا ہے کہ اس میں بھی بغیر ذکر کے یہ چیزیں داخل ہوتی ہیں۔

اسی طرح شکاری پرندوں مثلاً چیل یا باز گدھ وغیرہ کے سلسلے میں قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ جس طرح شکاری چوپائے مثلاً بھیڑیے چیتے وغیرہ کا جھوٹا نجس ہے، ان کا بھی ہوا۔ مگر استحسان میں یہ پاک ہے۔ کیوں کہ ان چارپایوں پر قیاس کرنے کے بجائے انسان کے جھوٹے پر اس کو قیاس کیا جائے گا کہ اس کا گوشت تو حرام ہے۔ مگر اس کا جھوٹا پاک ہے۔ اسی طرح ان پرندوں کا جھوٹا تو پاک ہے، مگر گوشت حرام ہے۔ اور اس قیاس خفی کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ہڈی ہوتی ہے، اور ہڈی ان چوپایوں کی بھی نجس نہیں ہے جس کا گوشت اور جھوٹا دونوں ناپاک ہیں۔

جن کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ گو وہ سب ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ اور چند مشترک اصول ہی پر ان کی بنیاد ہوتی ہے۔ مگر پھر بھی موقع و محل کے اختلاف، عارضی اسباب کی بنا پر ظلم و عدل اور دقت و سہولت کے اعتبار سے ان کے نتائج مختلف ہو جاتے ہیں۔ (یعنی کبھی ایک حکم ظلم ظاہر ہوتا ہے۔ مگر دوسرے وقت میں وہی حکم عین عدل ہو جاتا ہے۔ کبھی ایک حکم میں سہولت ہوتی ہے۔ مگر کسی عارضی سبب سے وہ چیز انتہائی مشقت و تنگی ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں شریعت اگر ایک طرح کا معاملہ کرے تو اس کی ہمہ گیری باقی نہیں رہ سکتی۔) تو ایسی صورت میں جبکہ قیاس پر عمل کرنے میں بُرے نتائج نکلنے کا قوی امکان ہو، اس صورت میں فقہا کے لیے استحسان کا راستہ موجود ہے۔ جس کے ذریعے ان مصلحتی احکام تک وہ پہنچتے ہیں، جو فقہی روح اور مقاصد شریعت سے میل کھاتے ہوں۔ اور استحسان ضرورت حقیقتاً نظریہ مصالح مرسلہ ہی کی ایک دوسری صورت ہے۔ استحسان ضرورت کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

۱۔ شریعت کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ امین ودیع کے مثل ہو۔ یعنی اگر کوئی امانت بغیر تعدی و تقصیر کے ضائع ہو جائے تو اس سے اس کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔ قیاساً ہر امانت پر یہی حکم لگانا چاہیے۔ جیسے شرکت کا مال کسی ایک شریک کے ہاتھ میں امانت سمجھا جاتا ہے۔ اجرت مستاجر کے یہاں امانت رہتی ہے۔ عاریت کی چیز مستعیر کے یہاں امانت ہے۔ اسی طرح مستاجر کا مال اجیر کے یہاں امانت ہے۔ تو مناسب یہ ہے کہ اگر اجیر سے بغیر تعدی و تقصیر کوئی چیز ضائع ہو جائے تو اس سے تاوان نہ لیا جائے۔ مگر استحسان ضرورت کے تحت فقہا نے اجیر خاص، یعنی ذاتی ملازم جس نے اپنا پورا وقت مستاجر کو سونپا ہے جیسے خادم اور گڈریا ہور وغیرہ۔ اور اجیر مشترک یا اجیر عام میں فرق کیا ہے۔ یعنی وہ پیشہ ور آزاد جو ہر ضرورت مند کی ضرورت اپنے مخصوص پیشے سے پوری

کرتے ہیں (مثلاً رنگریز، نان پز، بڑھئی، لوہار، دھوبی وغیرہ) تو فقہا یہ کہتے ہیں کہ اگر اجیر مشترک کے پاس سے وہ چیزیں جو اس کے یہاں دوسروں کی موجود ہیں۔ (مثلاً دھوبی کے پاس سے کپڑے یا بڑھئی کے پاس سے لکڑی) گم ہو جائیں تو استحساناً اس کو ضامن قرار دیا جائے گا۔ الّا یہ کہ وہ ایسے طریقے سے ضائع ہوتی ہوں جس سے بچانا اس کے اختیار میں نہ ہوتا جیسے مکان میں یکایک آگ لگ جائے۔ اور سارا اثاثہ جل جائے [1] یا مکان گر پڑے اور اس سے اس چیز کا نقصان ہو جائے۔ یہ حکم فقہا نے اس لیے دیا ہے۔ تاکہ پیشہ ور نفع کی حرص میں اپنی طاقت سے زیادہ کام نہ لیا کریں۔ [2] اور لوگوں کے اموال کو بہت دنوں تک رکھ کر نقصان و زیان کی نذر نہ کردیں۔ (کیوں کہ زیادہ کام ہوگا تو زیادہ دنوں تک وہ چیز ان کے پاس رہے گی، اور زیادہ دنوں تک رہتے میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے) فقہ مالکی میں بھی اس اجتہاد بالاستحسان کو تسلیم کیا گیا ہے مگر اس کا داعی ان کے نزدیک مصلحت عامہ ہے [3]

---

[1] اس میں بھی فقہائے احناف نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ آگ اگر اسی کی غفلت یا اُس کے کسی فعل سے لگی ہو تو اس کو تاوان دینا پڑے گا۔

[2] اس مسئلے پر بدائع وصنائع اور صاحب ہدایہ نے بڑی اچھی بحث کی ہے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کرنے کی وجہ لوگوں کے مال کی حفاظت ہے (لصیانتہ اموال الناس) اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ نے قیاس ظاہر پر حکم دیا ہے۔ مگر صاحبین نے استحسان پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اسی کو عام فقہائے احناف نے ترجیح دی ہے۔

[3] شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "مالک" میں ص ۱۱۸، مصالح مرسلہ پر بحث کرتے ہوئے شاطبی کی الاعتصام سے عبارت نقل کی ہے۔

"صناع سے تاوان لینے پر خلفائے راشدین متفق ہیں، باوجودیکہ

۲۔ فقہ اسلامی کا یہ بھی ایک تسلیم شدہ قاعدہ ہے، کہ جو شخص کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت یا بغیر اس کے حکم کے کچھ خرچ کردے۔ مثلاً اس کی کسی ضرورت میں اپنی طرف سے روپیہ خرچ کردے، یا اس کا قرض ادا کردے یا کوئی اور اس کی مالی ضرورت پوری کردے تو اس نے جو رقم خرچ کی ہے۔ وہ قانوناً اس کا تبرع اور عطیہ سمجھا جائے گا۔ خواہ اس نے تبرع کے ارادے سے خرچ کیا ہو[۱]

بقیہ حاشیہ ص ماقبل، ان کی حیثیت امین ہی کی ہے۔ لیکن یہ بات محسوس کی گئی کہ اگر ان کو ضامن نہ بنایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان اور ان کی چیزوں کی حفاظت میں غفلت برتیں گے۔ اور لوگ ان سے کام لینے پر بہرحال مجبور ہیں تو مصلحت اسی میں تھی کہ ان کو ان چیزوں کا ضامن قرار دیا جائے تاکہ وہ لی ہوئی چیزوں کی حفاظت کریں۔ اسی بنا پر حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ "لوگوں کو یہی چیز درست رکھ سکتی ہے" امام شاطبی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اور اس کے علاوہ دوسرے مسائل کا تذکرہ مالکی فقہا نے مصالح مرسلہ کے قاعدہ کو سمجھانے کے لیے کیا ہے اور فقہائے احناف اس کو استحسان کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ (کتاب الاجارہ من الدرر شرح الغرر ج ۲ ص ۲۳۷)

آگے ہم مصالح مرسلہ کی بحث میں ذکر کریں گے کہ موالک کے یہاں مصالح کا نظریہ بعینہ وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں استحسان بالضرورت کا ہے۔

[۱] اضطرار اور مجبوری کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک دوسرے آدمی کے قرض کے لیے کوئی چیز رہن رکھ دی۔ اور اصل مقروض اس کی مرہونہ چیز کو چھڑانا نہیں چاہتا ہے تو اب مالک کو یہ حق ہے

یا واپس لینے کے خیال سے۔ اس کو کسی صورت میں دی ہوئی یا خرچ کی ہوئی رقم یا چیز کے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں وہ واپس لے سکتا ہے جب اس کو مجبوراً دینا پڑا ہو۔

اس اصول کی روشنی میں اب اس مسئلے پر نظر ڈالیے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کو ایک رقم دی۔ اور اس سے کہا کہ میرے لیے فلاں چیز خرید لانا یا اس سے میرا فلاں قرض ادا کر دینا، یا اس کو میرے بال بچوں پر خرچ کر دینا۔ تو جس کو یہ کام سپرد کیا گیا ہے۔ وہ اگر اس روپے کو تو اپنے پاس رکھ لے اور اپنے پاس سے دوسری رقم لگا کر اس کا کام پورا کر دے، اور یہ سوچ لے کہ میں اپنی رقم اس کے دیے ہوئے روپے سے لے لوں گا۔ قیاس ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ اپنے پاس کی رقم جو اس نے خرچ کی ہے اس کو تبرع سمجھا جائے اور دینے والے کی رقم اس کو واپس کر دی جائے (کیونکہ اپنی رقم اس نے غیر کے لیے اپنے جی سے خرچ کی ہے) لیکن فقہا نے کہا ہے کہ استحسان کی رو سے وہ تبرع نہ سمجھا جائے گا۔ یہ حکم اس لیے دیا جائے گا کہ لوگوں کو مالی ذمہ داریاں اٹھانے میں آسانی ہو۔ اور اس راہ میں ان کے لیے دقت و مشقت نہ پیش آئے تو اس نے جو کچھ اپنے پاس سے خرچ کیا وہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اسی روپے دینے والے کے روپے سے خرچ کیا ہے (رد المختار کتاب الوکالہ ج ۴ ص ۵۱۴)

۳۔ ناپ اور تول کر بیچنے والی چیزیں شریعت میں ایسی ہیں جن کی خرید و فروخت یا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ سود میں ہوتی ہیں۔ یعنی ان چیزوں کو قرض دے کر

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) کہ وہ اپنے پاس سے اتنی رقم دے کر اپنی چیز قرض خواہ سے واپس لے لے اور پھر اتنی رقم وہ مقروض سے وصول کرے۔ اس صورت میں اس کا دوسرے کی طرف سے خرچ کرنا تبرع نہیں سمجھا جائے گا۔

(الدر المختار حاشیہ ج ۵ ص ۳۳۱) "مترجم"

زیادہ لینا بھی ناجائز ہے۔ ان میں سے کسی جنس کی خرید و فروخت زیادتی اور کمی کے ساتھ بھی ناجائز ہے (آٹا بھی گو وزنی چیز ہے) لیکن اس کی پکی ہوئی روٹیاں پڑوسی ایک دوسرے سے گن کر قرض لے لیتے ہیں اور پھر گن کر اتنی ہی واپس کر دیتے ہیں۔ تو گو روٹیوں کے گن کر لینے اور دینے میں کچھ نہ کچھ وزن میں فرق ضرور رہتا ہے۔ مگر اس فرق کے ہوتے ہوئے بھی فقہا نے استحساناً اس کو جائز قرار دیا ہے اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پڑوسیوں کو اس کی ضرورت اور احتیاج بھی ہے اور اس فعل میں سود لینے اور فائدہ اُٹھانے کا ان کو کوئی خیال نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ عام اور معمولی چیزیں ہیں لہ (ردالمختار ج ۴ ص ۱۷۲ و ۱۸۴)

لہ مصنف کہتے ہیں کہ مناسب ہے کہ سونے چاندی وغیرہ کے بڑے سکوں کے بھنانے میں بھی اس فرق کا اعتبار نہ کیا جائے۔ یعنی اس کو سود نہ قرار دیا جائے۔ گو کہ اس کے چھوٹے سکے کا وزن بڑے سکے سے زیادہ یا کم ہی کیوں نہ ہو۔ اس زمانے میں بعض لوگ ایسا تشدد اختیار کر رہے ہیں جس سے آدمی ایسی مشقت میں پڑ گیا ہے جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، حالانکہ اس کے جواز کی ضرورت اس سے زیادہ ہے، جتنی کہ پڑوسیوں میں روٹی کے قرض لینے دینے کی ہے اس لیے کہ جو سکے جن سکوں سے بدلے جاتے ہیں وہ قیمت اور عرف عام کے لحاظ سے برابر ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو سود کا ذریعہ بنتے ہیں اور نہ ان سے فائدہ اُٹھانے کی کوئی غرض ہوتی ہے۔ "مترجم"

نوٹ: مصنف نے جن قیود کے ساتھ اس کے جواز کے اجازت دینے کی سفارش کی ہے، جو اہلِ علم کے لیے قابلِ غور ہے۔ اُنھوں نے تین قیدیں لگائی ہیں ایک یہ کہ مقصود فائدہ اُٹھانا اور سود لینا نہ ہو۔ دوسرے قیمت میں دونوں برابر ہوں۔ تیسرے عرف عام میں ان کو برابر سمجھا جاتا ہو۔ مثلاً جہاں چاندی کے چھوٹے بڑے سکے یا سونے کے چھوٹے بڑے سکے رائج ہیں، وہاں فقہا

فقہ مالکی کے فقہا کو بھی اس اجتہاد سے اتفاق ہے ؎

۱۹۔ استحسان قیاسی اور استحسان ضروری کے ذریعے نکلے ہوئے بے شمار مسائل جو فقہ حنفی میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے صرف چند مثالیں پیش کی گئی ہیں ان مثالوں سے تو واضح ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان میں جب تعارض ہو جائے تو استحسان کو مقدم رکھا جائے گا۔ اسی بنا پر فقہا کہتے ہیں کہ فلاں مسئلے میں قیاسی حکم تو یہ ہے اگر استحسان کے اعتبار سے اس کا حکم اس کے برعکس ہے۔ تو استحسان کا حکم ہمیشہ راجح اور معمول بہ ہوتا ہے اور ایسا اس لیے ہے کہ طریقہ استحسان حقیقت میں ان مشکل احکام کا ایک حل بتاتا ہے جو قیاس کے ذریعے پیدا ہوتے ہیں۔

۲۰۔ اوپر کی وضاحت سے استحسان کی حقیقت اور ماخذ شریعت اور دلائل میں اس کا مقام اس حیثیت سے ہم کو معلوم ہو گیا کہ قیاس کے استعمال سے بعض مسائل میں جو شدت اور پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ استحسان کے ذریعے اس میں ایک معتدل راہ نکل آتی ہے۔ اس کے بعد اب یہ بات بھی ذہن نشین

(بقیہ حاشیہ ص ما قبل)

کی عام تصریحات کے مطابق ان کا تبادلہ اسی وقت ہو سکتا ہے۔ جب دونوں کا وزن برابر ہو۔ حالانکہ وزن کے تفاوت کے باوجود بازار میں دونوں کی قیمت برابر ہوتی ہے۔ ان سے بدلنے والوں کا مقصد تفاضل نہیں ہوتا۔ اس بحث کے سلسلے میں امام شامی کے رسالہ نشر العرف سے بڑی مدد ملے گی۔

؎ اسی ضرورت اور مصلحت کی بنا پر حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں چوروں کا ہاتھ کاٹنا بند کر دیا تھا۔ حالانکہ قرآن کے حکم ظاہری کا منشا یہی ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چھوٹی موٹی چیز کے چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا تھا اور پھر قرآن کے دوسرے حکم کے مطابق ایک مضطر کے لیے حرام چیز بھی حلال ہو جاتی ہے۔ اس لیے انھوں نے قرآن کے اس خفی منشا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے استثنیات پر قیاس کر کے حکم دیا تھا۔

(مسلسل)

کرنے کے قابل ہے کہ اکثر حنفی اصول فقہ کے مصنفین، استحسان کی چار قسمیں کرتے ہیں اور ان مذکورہ قسموں پر دو اور قسموں کا اضافہ کرتے ہیں۔

ایک استحسان بالسنۃ۔ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ کسی قیاسی حکم کو اس لیے ترک کر دینا کہ سنت سے اس کے برعکس حکم ثابت ہو رہا ہے دوسرے استحسان بالاجماع۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم میں قیاس کے اقتضاء کو چھوڑ کر اجماع پر عمل کیا جائے، جیسا کہ اوپر بیع استصناع کے سلسلے میں ذکر آچکا ہے [۱]

یہ بات تو ناظرین پر بھی واضح ہو گی کہ استحسان کے اصطلاحی مفہوم میں یہ عمومیت پیدا کرنا اور اس کی قسمیں در قسمیں نکالنا بالکل درست نہیں ہے۔ یہ تو ایک چیز کو اس کے موقع و محل کے علاوہ کسی دوسری جگہ پر ٹھونسنے کے مرادف ہے [۲]

(بقیہ حاشیہ ص) اسی ضرورت کے تحت پیشاب کی باریک چھینٹیں جو آسانی سے دکھائی نہ دیں، کپڑے پر پڑ جائیں تو ان کے ساتھ نماز پڑھنے کو جائز لکھا ہے اسی طرح بارش میں رستے کی ہلکی پھلکی چھینٹوں کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (مترجم)

[۱] کشف الاسرار للعلامہ شیخ عبد العزیز البخاری، شرح الاصول للفخر الاسلام بزودی ج ۴ ص ۳ اور کتاب "ابو حنیفہ"، شیخ ابو زہرہ قسم ثانی ص ۱۷۴۔

[۲] بہت سے احکام شرعی کے بارے میں جو فقہائے احناف یہ کہدیتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے مگر ضرورتاً اس کو جائز رکھا ہے۔ مثلاً مزارعت، طہارت بالماء وغیرہ کے سلسلے میں عام فقہ کی کتابوں میں یہ جملہ ملے گا ھذا خلاف القیاس اس بات پر ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم نے بڑی اچھی بات کہی ہے۔ جواب الگ سے ایک رسالے میں القیاس فی الشرع کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ راقم نے اپنے ایک مضمون میں اس رسالہ کا خلاصہ کر دیا ہے۔ مختصر الفاظ میں ان کا ایک نقطہ بحث یہ ہے کہ جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہو چکی ہے۔ اس کو قیاس کے خلاف کہنے کے کیا معنی ہیں۔ شریعت میں قیاس تو ان ہی ماخذ سے پیدا ہوتا ہے،

(مسلسل)

اوپر کے بیانات سے بالکل واضح ہوچکا ہے کہ وہ ثابت شدہ حکم جس کا نام یہ لوگ استحسان بالسنۃ اور استحسان بالاجماع رکھتے ہیں۔ اس کا ثبوت تو سنت یا اجماع یعنی نص شارع سے ہوتا ہے۔ نہ قیاس ظاہر سے اور نہ استحسان سے۔ کیوں کہ قیاس ظاہر سے ہٹ کر مجتہد اس جگہ استحسان یعنی قیاس خفی کرتا ہے۔ جہاں نص شرعی کی غیر موجودگی میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے اور قرآن وسنت اور اجماع تو یہ تین ایسے بنیادی اور اساسی ماخذ ہیں جو قیاس پر بہرحال مقدم ہیں تو قیاس اور استحسان کا دخل اسی جگہ ہوسکتا ہے۔ جہاں ان تینوں ماخذ میں سے کسی ایک سے بھی کسی مسئلے کا کوئی حکم نہ ملتا ہو۔

غرض لفظ استحسان کا اطلاق ان دونوں قسموں پر کرنا ایک چیز کو غیر محل میں رکھنے کے ہم معنی ہے اور اس لفظ کو اتنی وسعت دینے سے حقائق کی تمیز و تفریق میں ایک اشتباہ پیدا ہوتا ہے[1]۔

اور پھر جو حکم شریعت میں قیاس سے قطع نظر کرکے ایسی مصلحت کی بنا پر وارد ہوا ہے، جس کو خود شارع نے ملحوظ رکھا ہے، تو یہ حقیقتاً شارع کا استحسان ہوا۔ اور گفتگو اس میں نہیں ہے، بلکہ گفتگو کا مدار اس استحسان میں ہے جو شارع کی غرض اور شریعت کا منشا سمجھ کر کیا جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) اور جو قیاس اس ماخذ سے نہ پیدا ہو وہ قیاس شرعی نہیں بلکہ قیاس بالرائے ہے۔ (مترجم)

[1] اس اصطلاح کے ایجاد کرنے کا سبب غالباً یہ ہوا کہ جب اس نظریے کے مخالفین نے استحسان کو شریعت اور ماخذ سے بے نیاز ہوکر محض اپنی رائے اور خواہش پر چلنے سے تعبیر کیا، تو فقہا نے ان کا منہ بند کرنے کے لیے اس کے مفہوم میں یہ وسعت پیدا کی ہو اور اس توسیع سے ان کا مقصود یہ رہا ہو کہ ان کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی جائے کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے استحسان کا سررشتہ سنت اجماع اور قیاس سے بھی جڑا ہوا ہے۔

شارع کے استحسان اور فقیہہ و مجتہد کے استحسان میں قریب قریب وہی فرق ہے جو موجودہ دور میں قانون دانوں کی اصطلاح میں قرائن دستوریہ اور قرائن قضائیہ میں ہے ؎۱

۲۱۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے مدرسۂ فکر کے فقہا نے طریقہ استحسان اور اس کی بنیاد پر استنباط مسائل کا سب سے زیادہ کام لیا ہے اور قیاس ظاہر میں غلو کی وجہ سے مصلحت عامہ میں جب کوئی مشکل پیش آئی ہے، تو استحسان کے ذریعے استنباط کر کے ان فقہا نے ایسی مہارت فن کا ثبوت دیا ہے، جو انتہائی انصاف اور اعتدال پر مبنی تھی ؎۲

مالکی فقہا قیاس کی شدت اور غلو سے بچنے کے لیے طریقۂ استحسان کے استعمال اور اس میں وسعت پیدا کرنے میں فقہائے احناف سے بھی آگے ہیں لیکن وہ لوگ فقہائے احناف کی طرح "قیاس خفی" کا اصطلاحی نام "استحسان"

؎۱ قرائن دستوریہ اور قانونیہ سے مراد یہ ہے کہ شارع یا واضع قانون نے خود ان قرائن کی طرف اشارہ کر دیا ہو اور انہی کے اوپر کسی خاص مسئلے کا حکم صراحتاً موقوف کر دیا ہو۔ اور اس بارے میں قاضی و حاکم کی رائے کو کوئی دخل نہ ہو۔ جیسے کسی حق قدیم پر ایک زمانہ گزر جائے اور اس کا مطالبہ نہ کیا جائے تو یہ بات شریعت کی نظر میں شک پیدا کرتی ہے۔ اس لیے ایسے مدعی کا دعوی نہیں سنا جائے گا۔

قرائن قضائیہ سے مراد وہ اشارات اور مثبت دلائل ہیں جن کی قوت اور دلالت سے قاضی یا حاکم پیش آمدہ مسائل میں کام لیتا ہے، تاکہ اس کی روشنی اور راہنمائی میں پیش آمدہ معاملات میں وہ کوئی شرعی حکم دے سکے۔ غور کیجیے کہ دونوں صورتوں میں کتنا بُعد ہے پہلی صورت میں خود شارع حکم دیتے وقت ان اشارات و قرائن کو بتا دیتا ہے اور دوسری صورت میں قاضی واقعات کی تحقیق کے لیے ان سے کام لیتا ہے۔

؎۲ امام ابوحنیفہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ عام طور پر قیاس کیا کرتے تھے (مبلسل)

نہیں رکھتے، بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ تین باتوں یا تین اسباب کی وجہ سے قیاس ظاہر چھوڑ دیا جائے۔

۱۔ جب عرف عام یعنی عادت جاریہ قیاس کے خلاف ہو۔

۲۔ یا مصلحت عامہ اس کے خلاف ہو۔

۳۔ یا اس قیاس سے کوئی مشقت اور غیر معمولی دقت کا سامنا ہو۔

توان کے نزدیک استحسان کا فیصلہ کسی خاص معاملہ میں کسی جزئی مصلحت کو ترجیح دینے کی قسم کی چیز ہے، جبکہ قواعد قیاسیہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ کر رہے ہوں، کیوں کہ شریعت اسلامی کے بشمار صریح احکام مصلحت کا لحاظ کرنے اور دقت ومشقت کو رفع کو ضروری قرار دیتے ہیں، اور ان پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ)	اللہ تعالیٰ آسانی چاہتا ہے دشواری نہیں چاہتا۔

اور اس کا یہ قول:

ماجعل اللہ علیکم فی الدین من حرج (حج)	اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) مگر جب قیاس کسی برائی کا سبب بن جاتا۔ یا قیاس کردہ حکم میں شدت نظر آتی تو وہ استحسان کرتے تھے۔ یعنی قیاس ظاہری کو چھوڑ کر قیاس خفی سے کام لیتے تھے۔ ان کے شاگرد امام محمد بن الحسن الشیبانی کا بیان ہے کہ جب امام ابوحنیفہ قیاس کرتے تھے توان کے قیاس کے مقابلے میں ان کے اصحاب اپنے قیاس پیش کرتے تھے۔ لیکن جب وہ یہ کہتے تھے کہ استحسان کرتا ہوں تو پھر وہاں تک کسی کی پہنچ نہیں ہوتی تھی۔ ابوزہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" قسم ثانی "مالک"، قسم ثانی ص ۱۷۲۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا ضرر ولا ضرار ۔ نہ تو تکلیف اٹھانا ہے اور نہ تکلیف پہنچانا ہے۔

قاضی ابن رشد مالکی نے اپنی کتاب ہدایۃ المجتہدین میں لکھا ہے۔ استحسان کے معنی زیادہ تر مصلحت اور عدل کی طرف توجہ کے ہیں (ج ۲ ص ۱۵۴)

اور حقیقتاً استحسان کی تعریف وہی ہے جو فقہ حنفی میں استحسان بالضرورت کے تحت کی گئی ہے۔

۲۲۔ جن مسائل میں قیاس ظاہر کے استعمال کا ظلم اور غلو نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے اور اس کی تلافی اجتہاد بالاستحسان کے ذریعے کی گئی ہے۔ ان میں فرائض کا ایک مشہور مسئلہ "مسئلہ مشترکہ" ہے۔ اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوا اور اس نے اپنے ورثہ میں شوہر، ماں، دو اخیافی بھائی اور سگے بھائی چھوڑے، تو شوہر، ماں اور اخیافی بھائی ذوی الفروض[۱] ہیں، جن کا حصہ مقرر ہے۔ اور حقیقی بھائی عصبات میں ہیں۔ اور میراث کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ عصبات وہی پائیں گے جو ذوی الفروض سے بچ جائے گا۔

اصول قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اخیافی بھائیوں کو تو وراثت میں حصہ ملے۔ اور سگے بھائی وراثت نہ پائیں، کیوں متوفیہ نے جو ترکہ چھوڑا ہے۔ اس میں $\frac{1}{2}$ شوہر کا اور $\frac{1}{6}$ ماں کا اور $\frac{1}{3}$ اخیافی بھائیوں کا ہو گیا۔ اب سگے بھائیوں کے دینے کے لیے کچھ بچا ہی نہیں۔

اب اس قیاس ظاہر کی وجہ سے ایک عجیب و غریب مشکل پیدا ہو گئی

---

[۱] ورثہ تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ذوی الفروض، عصبات، ذوی الارحام ذوی الفروض کا حصہ قرآن و حدیث میں مقرر ہے۔ عصبات کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہے۔ بلکہ اصحاب الفروض سے جو کچھ بچے گا وہ عصبات کو ملے گا، اور ان دونوں طرح کے ورثہ میں کوئی موجود نہ ہو، یا ان کے دینے سے بچ جائے تو ذوی الارحام کو ملے گا۔

ہے۔ مورثہ کے سوتیلے بھائی تو حصہ پائیں اور حقیقی بھائی محروم رہیں۔ اسی قیاس کے مطابق بعض صحابہ[1] نے فتوی دیا ہے۔ اور اسی قیاس کے مطابق امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مسلک ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ[2] رضی اللہ عنہم نے استحساناً اخیافی بھائیوں کے ساتھ حقیقی بھائیوں کو بھی اس میں شامل کر دیا ہے "اس لیے کہ سب کے سب ایک ہی ماں کے بچے ہیں۔ تو حقیقی بھائی ماں کی طرف سے وراثت کے استحقاق میں ان کے شریک ہیں۔ اور اسی رائے کو امام مالک اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی رائے انسب ہے[3]۔

مروی ہے کہ حضرت عمر کے پاس جب یہ مسئلہ پیش ہوا، تو پہلے اُنھوں نے ذوی الفروض کی حیثیت سے اخیافی بھائیوں کے لیے ⅓ میراث کا فیصلہ کیا اور حقیقی بھائیوں کے لیے کچھ نہیں بچا تو اُنھوں نے کہا کہ کیا ہمارا باپ گدھا تھا تو ہم ایک ماں سے بھی نہیں ہیں تو حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے فیصلے سے رجوع کر لیا اور یہ فیصلہ کیا کہ ⅓ میں تمام بھائی شریک ہوں گے ہے

(اعلام الموقعین ج ۲ ص ۸۴ اور بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۹۰)

---

[1] حضرت علی، ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہ [2] مثلاً حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم۔ [3] حافظ ابن قیم نے بدلائل اس استحسان کو غلط قرار دیا ہے اور متعدد مثالیں دے کر بتایا ہے کہ ان دونوں کے قضیہ میں فرق ہوتا ہے۔ تو کہاں کہاں یہ فرق مٹایا جائے گا۔ اُنھوں نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ یہ استحسان کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ راقم کے خیال میں، اگر اس کو ظلم اور غلو قرار دے کر استحسان کو صحیح کیا جائے گا تو پھر وراثت میں حجب کے قاعدے کو سرے سے ظلم کا سبب قرار دینا چاہیے۔ حالانکہ اس کو سب لوگ تسلیم کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد نے جو یہ مسلک اختیار کیا ہے

(مسلسل)

(بقیہ حاشیہ ص ماقبل) تو وہ کچھ بے دلیل نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے بڑے ٹھوس دلائل ہیں۔ طحطاوی نے در المختار کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ (ج ۴ ص ۳۹)

حکومت مصریہ نے ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۵ء میں اپنے ایک خاص قانون کے ذریعے "مسئلہ مشترکہ" کے بارے میں حنفی مسلک کو چھوڑ کر مالکی اور شافعی مسلک پر عمل کرنے کو ضروری قرار دیا۔ اور حکومت مصریہ نے یہ بہترین قانون بنایا، اس کے بعد ۱۹۵۳ء میں حکومت شام نے اپنے جدید پرسنل لا میں اسی طرح کا فیصلہ کیا ہے۔

اسلامی قانون اور عرف و عادت

اس وقت جن اسلامی ملکوں میں اسلامی قانون کو عملاً نافذ کرنے اور اس کو مکمل دستوری حیثیت دینے کی کوشش ہو رہی ہے۔ وہاں سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل اور معاشی کاروبار کے وہ رائج الوقت طریقے اس منزل تک پہنچنے میں حارج اور سد راہ بنے ہوئے ہیں۔ جو اپنی ساخت کے اعتبار سے تو اسلامی تعلیم اور اس کی روح کے صریح خلاف ہیں۔ مگر کسی وجہ سے اس وقت ساری دنیا میں رواج پذیر ہو گئے ہیں۔ اور ان ہی کے مطابق پوری دنیا کا موجودہ سیاسی و معاشی نظام چل رہا ہے مثلاً سودی بینکنگ سودی قرضے، سٹے بازی، مبادلہ زر کے طریقے، غیر موجود اشیا کی خرید و فروخت، تحدید نسل، اور تحدید ازدواج وغیرہ۔

ان رائج الوقت مسائل اور طریقہائے کاروبار کے اسلامی اور غیر اسلامی قرار دینے کے سلسلے میں بدقسمتی سے مسلمانوں میں مختلف رائیں ہو گئی ہیں ان میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان کو بالکلیہ غیر اسلامی ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اپنی بار و تاویلات اور سطحی قسم کی موشگافی سے انہیں اسلامی بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو نہ تو ان مسائل پر سوچتے ہیں اور نہ سوچنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک ان مسائل کو اسلامی اور غیر اسلامی مسائل کی فہرست میں لاکر ان پر بحث کرنا ہی حماقت ہے۔ ان

کے نزدیک کسی چیز کے حق ہونے کا بس ایک ہی معیار ہے کہ وہ رائج ہو گئی ہے اور کسی چیز کے ناحق ہونے کی ایک ہی دلیل ہے کہ وہ رواج پذیر نہیں ہے۔ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو ان مسائل اور طریقوں کو غیر اسلامی تو سمجھتے ہیں لیکن اس کے لیے کچھ کرنے کو آمادہ نہیں۔

ایسے تمام حضرات سے جو اسلام کے ایک وسیع اور دائمی دین ہونے پر یقین رکھتے ہیں، یہ عرض کرنا ہے کہ اسلام ایک وسیع ہمہ گیر اور دائمی دین ہے۔ اس نے اپنی اس حیثیت اور خصوصیت کو باقی رکھنے کے لیے ایک ایسا ہمہ گیر اور وسیع قانون بھی دیا ہے۔ جس میں اتنی لچک اور گنجایش رکھی ہے کہ وہ انسانی ضروریات کو بھی پورا کر سکے اور اس کے سبب سے انسان کسی ایسی مشقت اور تکلیف میں بھی مبتلا نہ ہو کہ اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے۔

اسلام نے اپنی اس وسعت، ہمہ گیری اور اپنی دوامی حیثیت کو باقی رکھنے کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھولا ہے۔ اس نے اجماع، قیاس اور اس سے بھی بڑھ کر استحسان، مصالح مرسلہ، استصلاح کی اجازت دی ہے۔ اور پھر اس سے بھی بڑھ کر اس نے معاشرے کے رسم ورواج، اعراف وعادات کا بھی نہیں کہ لحاظ پاس کیا ہے، بلکہ اس نے ان چیزوں کو اسلامی قانون کا ایک معاون اور بالواسطہ ماخذ قرار دیا ہے۔ اس ماخذ سے اگر صحیح طور پر کام لیا جائے تو قوی امید ہے کہ مذکورہ بالا مسائل اور اس طرح کے دوسرے تمام ہی مروج مسائل کا کوئی نہ کوئی متوازن حل ضرور نکل آئے گا۔ متوازن حل کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس سے اسلامی روح مجروح ہو گی اور نہ اس کی وجہ سے ملک کی معیشت ومعاشرت پر ایسا غیر معمولی بار پڑے گا کہ وہ اسے سہار نہ سکے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس ماخذ سے کام لے کر ان مسائل کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق ان لوگوں کو نہ دیا جائے جو اسے بازیچۂ

اطفال بنا دیں۔

اس مضمون کے لکھنے کی ۲ دو غرضیں ہیں۔ ایک یہ کہ جو لوگ اسلامی قانون کو مکمل دستوری حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ ان کے لیے ممکن ہے کہ اس میں کچھ مفید باتیں مل جائیں اور دوسری یہ کہ جو لوگ اسلامی قانون کو شجر بے ثمر سمجھ کر اسے قابلِ التفات نہیں سمجھتے۔ ممکن ہے کہ اس سے ان کو اپنی رائے پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل سکے

وضعی قوانین کے ماخذ

انسان کے وضع کردہ قانون میں عموماً چھ چیزیں ماخذ بنتی ہیں۔ (۱) عرف وعادت یعنی رسم ورواج (۲) مذہب (۳) عدل وانصاف کے عام اصول (۴) قانون دانوں کی رائیں (۵) گذشتہ فیصلوں کی نظیریں (۶) مادی منفعت

آپ دنیا کے جس قانون پر بھی نظر ڈالیں گے اس میں انھی چھ چیزوں کا ماخذ بنایا گیا ہے۔ خاص طور پر عرف وعادت کی دو خصوصیتیں ایسی ہیں، جن کی وجہ سے کوئی بھی قانون ساز ادارہ اس کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ ایک یہ کہ اعراف وعادات، کے مطابق جب کوئی قانون بنایا جاتا ہے۔ تو چونکہ اس سے تمام لوگ پہلے سے واقف ہوتے ہیں۔ اس لیے اس کو تسلیم کرنے میں اُنھیں کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ اس قانون کے نفاذ میں کسی ظلم وجبر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لیے کہ قانونی حیثیت اختیار کرنے سے پہلے ہی بغیر منظم طور پر وہ باتیں ان کے دل ودماغ میں اُتری ہوتی ہوتی ہیں۔

ان خصوصیتوں اور فوائد کے پیش نظر اسلام نے بھی عرف وعادت کو ایک معاون قانونی ماخذ اور وسیلے کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ قرآن وحدیث میں اس کا صراحتاً اور دلالتاً ذکر ہے اور اسی کی روشنی میں فقہا نے اسلامی قانون سازی میں اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے مختلف

اصول مرتب کیے ہیں۔ مثلاً:

(۱) العادۃ محکمۃ — عادت فیصلہ کن چیز ہے۔

(۲) التعیین بالعرف التعیین بالنص — عرف کی تعیین کی حیثیت وہی ہے جو نص صریح کی تعیین کی حیثیت ہے۔

عرف کے شرعی دلائل کی پوری تفصیل آگے آئے گی۔ لیکن یہاں اتنی بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اس بارے میں اسلامی شریعت کی حیثیت دوسرے وضعی قوانین سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ وضعی قوانین میں نہ تو انسانی عقل و شعور سے ماورا کسی دوسری قوت کو شارع، قانون ساز اور قوت نافذہ تسلیم کیا جاتا ہے، اور نہ اسے ماخذِ قانون تسلیم کیا جاتا ہے۔ مذہب کو جو قانون کا ماخذ اور مصدر تسلیم کیا گیا ہے، تو اس کا سبب اس کے ماورائی تصورات کی اچھائی نہیں ہے بلکہ اسے بھی رسم و رواج اور عرف و عادت کی ایک قسم اور صورت سمجھا جاتا ہے۔ یا اس لیے کہ عملی طور پر اس کی گرفت کی حیثیت رسم و رواج ہی کی سی ہے، چنانچہ جہاں قانون سازوں کے اپنے کسی مسلمہ اصول یا اپنی مقرر کردہ کسی مادی منفعت میں اور مذہب میں ٹکراؤ پیدا ہوتا نظر آتا ہے۔ بلکہ اگر اس کا بھی اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے تو وہ مذہبی ہدایات کو نظر انداز کر دینے میں باک محسوس نہیں کرتے، برخلاف اسلام کے کہ اس نے مذہب (دین) کو قانون کے بہت سے ماخذ میں سے ایک ماخذ نہیں، بلکہ کل ماخذ قرار دیا ہے قانون کے دوسرے ماخذ سے اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص اس لیے مدد لیتے ہیں کہ ان کو اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔ نہ یہ کہ وہ بجائے خود ماخذ و مصدر قانون ہیں۔ امام شاطبی نے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے:

الادلۃ الشرعیۃ ضربان احدھما ما یرجع الی النقل المحض والثانی ما یرجع الی الرأی المحض — قانون شریعت کے ماخذ دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق محض نقل سے ہے، دوسرے وہ جس کی بنیاد محض رائے پر ہے۔ پہلی قسم کے

فاما الضرب الاول فالکتاب والسنۃ اما الثانی فالقیاس والاستدلال ان الادلۃ الشرعیۃ فی اصلہا محصورۃ فی الضرب الاول لانا لم نثبت الضرب الثانی بالعقل وانما اثبتناہ بالاول اذ منہ قامت ادلۃ حجۃ الاعتماد علیہ (موافقات ج ۳ ص ۲۲)

ماخذ کتاب وسنت ہیں اور دوسری قسم کے ماخذ قیاس اور استدلال ہیں شرعی قانون کے اصل ماخذ تو پہلی ہی قسم کے ہیں۔ اس لیے کہ دوسری قسم کے ماخذ کا اثبات ہم محض عقل کی بنا پر نہیں کرتے۔ بلکہ ان کا اثبات ہم اس لیے کرتے ہیں کہ کتاب وسنت سے ان پر اعتماد کرنے کے دلائل نہیں ملتے ہیں۔

دنیا کے موجودہ وضعی قوانین اور اسلامی قانون میں سب سے نمایاں خط امتیاز یہی ہے۔ اسی امتیاز کی بنا پر اسلامی قانون میں حرام وحلال کا ایک غیر متبدل اور پائیدار قسم کا نظریہ دیا گیا ہے۔ جبکہ وضعی قانون میں یہ سرے سے کوئی موثر چیز ہے ہی نہیں۔ اسی بنا پر اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص قانون سازی میں ایک حد سے آگے نہیں جا سکتے۔ خواہ اس سے آگے نہ جانا وضعی قانون کے نقطہ نظر سے کتنا ہی نقصان دہ کیوں نہ ہو اس کے برخلاف وضعی قانون دانوں کی حدیں روزانہ بنتی اور ٹوٹتی رہتی ہیں

بالکل یہی بات اسلام نے نظریہ عرف وعادت میں بھی پیش نظر رکھی ہے۔ یعنی اسلامی قانون سازی میں عرف وعادت کی حیثیت مستقل ماخذ کی نہیں بلکہ وسیلے اور ذریعے کی ہے۔ اور اسے وسیلہ اور ذریعہ اس لیے بنایا گیا ہے کہ اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس لیے رسم ورواج اور عرف وعادت میں جب اخذ وترک کا مسئلہ درپیش ہوگا تو اس میں اصلی ماخذ کے مقرر کردہ حدود وشرائط کا بہر حال لحاظ کرنا پڑے گا۔

عرف وعادت اور رسم ورواج کے سلسلے میں اوپر جو بات کہی گئی ہے

اسے کسی تنگ نظری اور تنگ دلی پر محمول نہ کیا جائے۔ بلکہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے وضعی قانون ساز ادارے بھی صرف نظر نہیں کر سکتے۔ کوئی بھی قانون ساز ادارہ معاشرے کے ہر اس رسم و رواج کو اس لیے قانونی حیثیت دینے کے لیے تیار نہیں ہو سکتا کہ یہ بہت دنوں سے ہوتے چلے آرہے ہیں۔ یا اس سے ایک خاص طبقے کا فائدہ ہے۔ بلکہ کسی رسم کو قانونی حیثیت دینے میں اور بہت سی مصلحتیں اسے اپنے سامنے رکھنی ہوتی ہیں۔ مثلاً اس سے کسی طبقہ کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، یا وہ قانون ساز ادارے کے کسی مقرر کردہ اصول سے ٹکراتی نہ ہو۔ یا وہ کسی مادی منفعت میں خارج نہ ہو۔ اگر ان میں سے کوئی بھی بات ہوگی تو قانون ساز ادارہ اس رسم کو یہی نہیں کہ قانونی حیثیت نہیں دے گا، بلکہ اس کو وہ توڑنے اور ختم کرنے کی کوشش کرے گا۔ مثال کے لیے آپ چھوت چھات کے مسئلے کو لے لیجیے کہ نہ جانے کتنے ہزار برس سے ہندستان میں اس ناپاک رسم کا رواج ہے اور اس نے اب ایک مذہبی عقیدے اور مقدس تصوّر کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ لیکن ہندوستان کے قانون ساز ادارے نے نہ صرف اس کے خلاف قانون بنایا بلکہ اس پر عمل کرنے والوں کو سزا کا مستحق قرار دیا۔ اسی طرح نکاح اور طلاق اور وراثت وغیرہ میں بھی اس نے ہزاروں برس کی عادتوں کے خلاف قانون بنایا۔ ایسا صرف اس لیے کیا گیا کہ اس سے ایک طبقے کی حق تلفی ہوتی تھی یا یہ باتیں اس کے مقرر کردہ اصول سے ٹکراتی تھیں۔

معاشرتی مسائل ہی میں نہیں، بلکہ اس نے سیاسی اور معاشی مسائل میں بھی وہ طریقے اختیار کیے جن کا ہندوستان کئی صدیوں سے عادی نہیں رہا ہے۔ مثلاً زمینداری ابالیشن ایکٹ، کھیتی کے امداد باہمی کے طریقے وغیرہ۔ ابھی چند سال پہلے جب نئے عشری سکّے ملک میں رائج کیے گئے تھے تو اس سے ہر طبقے کو پریشانی ہوئی۔ اس لیے کہ ہندستان کے باشندے

صدیوں سے روپیہ، آنہ، پائی میں معاشی کاروبار کرنے کے عادی تھے۔ اس تبدیلی سے نہ صرف ہر شخص کو کچھ نہ کچھ پریشانیاں اور تکلیفیں ہوئیں، بلکہ اس سے ناواقف لوگوں کو خاصا نقصان بھی ہوا۔

بالکل یہی صورت اس سلسلے میں اسلام نے عرف و عادت کے سلسلے میں اختیار کی ہے۔ وہ نہ تو ہر رائج چیز کو اس لیے قبول کر لیتا ہے کہ وہ رائج ہو چکی ہے۔ اور نہ اس لیے وہ ہر اس رسم و رواج کو ٹھکرا دیتا ہے کہ اسلامی قانون میں اس کی صراحت موجود نہیں ہے۔ بلکہ رد و قبول کے کچھ اصول و حدود ہیں۔ جو اس نے اپنے اخلاقی و قانونی روح اور مزاج کو سامنے رکھ کر مقرر کیے ہیں۔ آئندہ سطروں میں ہم ان ہی حدود و قیود اور اصول کی تفصیل کریں گے۔

عرف و عادت کے لغوی معنیٰ

لغوی اعتبار سے عرف کا اطلاق متعدد معنوں میں ہوتا ہے۔ بلند اور نمایاں چیز کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور معرفت وجود و کرم کے لیے بھی۔ ہر بھلے اور پسندیدہ قول و عمل پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کسی کام کے مسلسل اور پے در پے ہونے پر بھی قرآن پاک اور حدیث نبوی میں عرف و معروف کے الفاظ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ گو یہ الفاظ اب شریعت اسلامی کی اخلاقی اور قانونی اصطلاح بن گئے ہیں مگر ان میں بھی لغوی معنی کا ہر جگہ لحاظ رکھا گیا ہے۔

عادت کے لغوی معنی طریقہ طرز اور کسی چیز کے بار بار ہونے یا کرنے کے ہیں۔ یہ عود و معاودت سے ماخوذ ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے۔

العادۃ طبیعۃ ثانیۃ

عادت طبیعت ثانیہ ہے۔

عرف و عادت کی فقہی تعریف

فقہا نے عرف و عادت کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ بعض فقہا نے عادت کو عام اور عرف کو خاص اور بعض نے عرف کو عام اور عادت کو خاص قرار دیا ہے اور

کچھ لوگ دونوں کو ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں علامہ ہندی کی شرح مغنی سے عادت کی یہ تعریف نقل کی ہے۔

العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ المقبولۃ عند الطباع السلیمۃ وھی انواع ثلاثۃ العرفیۃ العامۃ کوضع القدم والعرفیۃ الخاصۃ کاصطلاح کل طائفۃ والعرفیۃ الشرعیۃ کالصلوٰۃ والزکوٰۃ (ص ۶۳)

عادت سے مراد وہ امور ہیں، جو بار بار کے تعامل سے سلیم الفطرت لوگوں کے دلوں میں جگہ پکڑ لیتے اور مقبول ہو جاتے ہیں۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عرفیت عامہ، جیسے قدم رکھنے کے معنی ہر شخص جانتا ہے دوسرے عرفیت خاصہ، جیسے ہر گروہ اور طبقے کی مخصوص اصطلاحیں تیسرے عرفیت شرعیہ، جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ کا لفظ یعنی شریعت نے انھیں مخصوص مفہوم دے دیا ہے۔

اس تعریف میں عادت کو عام اور عرف کو خاص قرار دیا گیا ہے۔ یعنی عرف و عادت کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ ابن امیر الحاج نے شرح التحریر میں عادت کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے۔

العادۃ الامر المتکرر من غیر علاقۃ عقلیۃ (العرف والعادۃ فی رائے الفقہا، احمد فہمی ابوسنہ)

عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بغیر کسی غور و فکر کے انجام پاتے ہوں۔

ابن ہمام نے صرف "عرف عملی" کو عادت قرار دیا ہے۔ امام غزالی نے المستصفیٰ میں عرف و عادت کی یہ تعریف کی ہے۔

العادۃ والعرف ما یستقر فی النفوس من جہۃ العقول و تلقتہ الطباع السلیمۃ بالقبول

عرف و عادت وہ چیزیں ہیں۔ جو عقول صحیحہ اور طباع سلیمہ کے قبول کر لینے کی وجہ سے دلوں میں جگہ بنا لیں۔

ابن نجیم اور ابن امیر الحاج کی تعریف کے مطابق عادت اور عرف میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی عادت ہی کے نتیجے میں عرف پیدا ہوتا ہے۔ ابن ہمام کی تعریف کی رو سے بھی ان دونوں میں یہی نسبت ہے۔ لیکن انھوں نے عرف کو عام اور عادت کو خاص یعنی عرف کو عملی صورت کی عادت کہا ہے۔ امام غزالی نے جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں لفظ فقہ کی اصطلاح میں مرادف ہیں۔ ابن عابدین نے اس سلسلے میں ایک درمیانی رائے دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں میں مصداق کے لحاظ سے کوئی خاص فرق نہیں ہے البتہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ضرور فرق ہے یعنی عادت عام ہے اور عرف خاص۔ وہ لکھتے ہیں:

ان العادة ماخوذة من المعاودة فھی بتکررھا و معاودتھا مرۃ بعد اخری صارت معروفۃ مستقرۃ فی النفوس و العقول متلقاہ بالقبول من غیر علاقۃ ولا قرینۃ حتی صارت حقیقۃ فالعادۃ والعرف بمعنی واحد من حیث المصداق وان اختلفا من حیث المفھوم (نشر العرف ص ۱۱۴)	عادت معاودت سے ماخوذ ہے اسے عادت اس لیے کہتے ہیں کہ یکے بعد دیگرے اس پر تعامل اور بار بار اعادہ کی وجہ سے وہ معروف بن کر قلب و دماغ میں پیوست ہو جاتی ہے بغیر اس کے کہ اس میں کوئی علاقہ عقلی یا قرینہ موجود ہو۔ یہاں تک کہ وہ ایک حقیقت بن جاتی ہے، تو عادت اور عرف مصداق کے اعتبار سے تو ایک ہیں، گو اپنے مفہوم کے اعتبار سے جدا جدا ہیں۔

علامہ ابن عابدین کی یہ تطبیق اس اعتبار سے تو صحیح ہے کہ فقہا ان دونوں اصطلاحوں کو ایک دوسرے کے معنی میں بولتے ہیں۔ لیکن لغوی معنی اور واقعے کے لحاظ سے ان فقہا کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ جو عادت کو عام اور

عرف کو خاص قرار دیتے ہیں۔ خود ابن عابدین نے اوپر جو توجیہہ کی ہے، اس کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی چیز عرف اور معروف عادت ہی کے نتیجے میں ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے ہر عرف کا عادت ہونا تو ضروری ہے۔ مگر ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں۔

اس مضمون میں ان دونوں اصطلاحوں کا استعمال مرادف ہی کی حیثیت سے ہوگا۔

استعمال

اسی عرف وعادت سے ملتا جلتا ایک لفظ استعمال بھی ہے۔ اس سلسلے میں فقہا نے یہ اصول مقرر کیا ہے:

استعمال الناس حجۃ یجب العمل بہا۔

لوگوں کا استعمال بھی حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

ابن نجیم نے اس مفہوم کو دوسرے الفاظ میں ادا کیا ہے:

تترک الحقیقۃ بدلالۃ الاستعمال والعادۃ

استعمال وعادت کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔

استعمال سے کیا مراد ہے، اس کی ایک توضیح ابن نجیم نے بعض فقہا سے یہ نقل کی ہے۔

المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضعہ الاصلی الی معناہ المجازی شرعاً غلبت استعمالہ فیہ

استعمال سے مراد کسی لفظ کا اپنے اصلی معنی سے نقل ہو کر شرعاً مجازی معنی میں مستعمل ہونے لگتا ہے۔ اور پھر اسی معنی کے استعمال کا غلبہ ہو جانا (مثلاً صلوٰۃ وصوم وغیرہ)

عرف وعادت کے شرعی دلائل

عام طور پر عرف وعادت کے ماخذ شرعیت ہونے کے دلائل میں قرآن کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے۔

خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلین — درگزر سے کام لو، معروف کا حکم دو اور جاہلوں سے دور رہو۔

اس میں عرف کے اصطلاحی معنی کے بجائے لغوی معنی، یعنی معروف و متعارف مُراد ہیں۔ لیکن ان دونوں میں اس حیثیت سے مناسبت ہے کہ اصطلاح فقہ میں بھی اسی کو عرف کہتے ہیں، جو معروف اور متعارف ہو چکا ہو اور اسے لوگوں نے پسند کر لیا ہو۔ چنانچہ لفظ عرف کی تفسیر حضرت عروہ وقتادہ نے معروف سے کی ہے۔ علامہ حصاص نے ان حضرات کے قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے

والمعروف ھو ما یحسن فی العقل فعلہ ولم یکن منکرا عند ذوی العقول الصحیحۃ (ج ۳ ص ۳۸) — معروف (عرف) وہ ہے جس کا کرنا عقلی طور پر پسندیدہ بھی ہو اور وہ عقل سلیم رکھنے والوں کے نزدیک ناپسندیدہ بھی نہ ہو۔

اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ اثر[۱] موقوف بھی پیش کیا جاتا ہے۔

ماراٰہ المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن۔ — جس بات کو عام مسلمان اچھا سمجھیں اسے اللہ تعالیٰ بھی پسند فرما لیتا ہے۔

لیکن ان دلائل کے علاوہ بے شمار ایسے دلائل ہیں جن سے صراحتًا اور دلالتًہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے اعراف وعادات کو بھی ایک ماخذ قانون قرار دیا ہے۔

قرآن میں جن جن آیتوں میں قانونی احکام کے ضمن میں معروف کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہ سب آیتیں عرف وعادت کے استعمال کی دلیلیں ہیں۔ چنانچہ طلاق نکاح، وصیت، اجرت، رضاعت، وغیرہ کے مسئلے میں صراحتًا اس کا ذکر ہے اجرت رضاعت کے سلسلے میں قرآن میں جو حکم دیا گیا ہے:

[۱] اثر موقوف سے مراد یہ ہے کہ صحابی کوئی بات نبی صلعم کی نسبت (بقیہ صد ۱۱۱ پر)

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

باپ کے اوپر ان کا کھانا اور کپڑا عرف و دستور کے مطابق ہے۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ جصاص لکھتے ہیں:

فاذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة اکثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط وکذالك اذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فی العرف والعادة لم یحل ذالك واجبر علی نفقة مثلها

(ج ۲ ص ۴۰۴)

جب عورت یہ زیادتی کر رہی ہو کہ عام طور پر عرف میں اس کے ہم جنسوں کے لیے جتنا نان نفقہ دیا جاتا ہو اس سے زیادہ کا وہ مطالبہ کرے تو اس کو نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر شوہر اتنے نفقہ میں بھی کمی کرے جو اس کے ہم جنسوں کے لیے متعارف اور معتاد ہے۔ تو اس کے لیے جائز نہیں ہے اور اس کو اتنا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

پھر قانون سازی میں اس کی حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

وفی هذه الآیة دلالة علی تسویغ اجتهاد الرأی فی احکام الحوادث اذلا وصل الی تقدیر النفقة بالمعروف الامن جهة غالب الظن و اکثر الرأی اذا کان ذالك معتبرا بالعادة وکل ماکان مبنیا علی العادة فسبیله الاجتهاد وغالب الظن

اس آیت میں نئے پیش آمدہ مسائل میں رائے کے ذریعے اجتہاد سے کام لینے کے جواز کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ عرف کے مطابق نفقہ کا اندازہ کرنے میں گمان غالب اور رائے وقیاس ہی سے زیادہ تر کام لینا پڑتا ہے۔ جب یہ قابلِ اعتبار عرف و عادت کی وجہ سے ہے جو چیز عرف و عادت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں اجتہاد اور

گمان غالب پر اعتماد کیے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔

اسی طرح لا تکلف نفس الا وسعها (یعنی نان نفقہ میں شوہر کی وسعت کا خیال کیا جائے گا۔) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

واعتبار الوسع مبنی علی العادة (ج ۱ ص ۴۰۵)	مالی وسعت کے اندازہ کا دارومدار عرف وعادت پر ہے۔

اسی طرح قاضی ابن عربی مالکی اس آیت میں لفظ "معروف کی تشریح کرتے ہوئے امام مالک اور امام شافعی کی رائے لکھتے ہیں:۔

وهو عندها لك والشافعی اصل فی الاسترضاع وفی کل عمل محمل العرف والعادة فی مثل ذالك العمل ولولا انه معروف ما ادخله الله تعالیٰ فی المعروف (ج ۱ ص ۲۰۶)	امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ آیت اُجرت رضاعت اور اس طرح کی تمام اُجرتوں کے لیے اصل ہے۔ اور اس طرح کے جتنے کام ہیں ان سب کو عرف وعادت پر محمول کیا جائے گا۔ اگر یہ معروف پر مبنی نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے معروف میں داخل نہ کرتا۔

اسی طرح حدیث میں بھی غلام اجیر کے بارے میں آتا ہے۔

وطعامه وکسوته بالمعروف	ان کو کھانا کپڑا دستور کے مطابق دیا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فقہا کی اصطلاح عرف وعادت کی بنیاد قرآن وحدیث کے ان ہی احکام اور اس کے مستعمل الفاظ عرف ومعروف پر ہے۔

عرف وعادت کی پیدائش کیسے ہوتی ہے

جو فعل بھی انسان سے صادر ہوتا

ہے اس کا کوئی نہ کوئی داخلی یا خارجی سبب اور محرک ضرور ہوتا ہے۔ ابتداء میں یہی سبب اور محرک اس عمل کی ترغیب پیدا کرتا ہے، اور پھر یہ ترغیب جب عملی صورت اختیار کر لیتی ہے تو عامل کو اس عمل سے ایک تعلق اور لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ شخص اس فعل کو بار بار کرتا اور دہراتا ہے تو یہ تکرار عمل اور تسلسل آہستہ آہستہ اس کی عادت بن جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی میں انتقام یا حیا و شرم کا جذبہ اتفاقی طور پر پیدا ہو جائے اور اس کا عملی ظہور بھی کسی موقع پر ہو جائے تو اسے عرف وعادت نہیں کہیں گے۔ بلکہ عرف و عادت اس وقت کہیں گے جب کسی فعل کا ایک خاص صورت میں ایک مدت تک ظہور ہوتا رہے۔ مثال کے لیے اگر معاشرے میں قاتل سے بدلہ لینے کی یہ صورت ایک مدت تک جاری ہو جائے کہ اسے قتل ہی کر دیا جائے۔ یا حیا کا تقاضا یہ سمجھا جانے لگے کہ عورتیں ایک خاص طرح کا لباس پہنیں۔ یا اپنے سے بڑوں کے احترام کا ایک خاص طریقہ مروج ہو جائے۔ یا تجربے کی بنا پر کسی چیز کی افادیت لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائے۔ یا کوئی اور رسم ایک مدت تک رائج رہ جائے۔ اور پھر عام لوگ بغیر سوچے سمجھے اس پر عمل کرنے لگیں، تو یہ تمام چیزیں عرف وعادت کہی جائیں گی۔ گویا عرف و عادت کے لیے چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک محرک ومیلان یا جذبہ، دوسری عمل، تیسری غور و فکر کے بغیر تقلید، چوتھی تکرار اور تسلسل۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۰۸) کے بغیر کہے تو اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر اس کا تعلق تشریعی احکام سے ہے تو اس کی حیثیت حدیث نبوی کی ہوگی کیوں کہ کوئی صحابی کوئی قانونی حکم محض اپنی رائے سے نہیں دے سکتا، اس نکڑے کو اجماع کے سلسلے میں بھی پیش کیا جاتا ہے۔ دونوں میں مناسبت اور فرق کی وضاحت آگے آئے گی۔

جس طرح افعال میں عرف و عادت کا ظہور ان چار عناصر سے ہوتا ہے اسی طرح اس کا ظہور اقوال میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اردو میں اظہار نفرت اور بے تعلقی کے موقع پر بولتے ہیں کہ "میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا" اب اس جملے کے لفظی معنی مُراد نہیں ہیں۔ بلکہ اس کا مقصد محض اظہار بے تعلقی ہے اسی طرح زبان کے جو روزمرہ اور محاورات ہوتے ہیں، وہ سب عرف قولی کہے جائیں گے۔ اسی طرح اہلِ فن اور اہلِ پیشہ آپس میں معاملاتی بات چیت کی آسانی اور افہام و تفہیم کے لیے کچھ اصطلاحات مقرر کر لیتے ہیں۔ یہ سب اسی ضمن میں آتے ہیں۔ مثلاً طب یونانی کی کچھ الگ اصطلاحیں ہیں۔ ایلوپیتھک اور ہومیوپیتھک کی کچھ جدا اصطلاحیں ہیں۔ آرٹ کی، سائنس کی، فلسفہ اور سیاست کی الگ الگ اصطلاحیں ہوتی ہیں۔ اسی طرح سناروں، لوہاروں اور دوسرے پیشہ وروں کی الگ اصطلاحیں ہوتی ہیں اور یہ سب عرف قولی ہیں۔ اس لیے ان کے معاملات میں ان کی اصطلاحوں کا بہر صورت لحاظ کیا جائے گا۔ لیکن یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ محاورے اور اصطلاحیں دو چار دن میں نہیں بن جایا کرتیں، بلکہ برسوں میں وجود میں آتی ہیں۔

عرف و عادت کو وجود میں لانے والے محرکات اور اسباب

جن اسباب اور محرکات کی وجہ سے اعراف اور عادات پیدا ہوتے اور دل و دماغ میں جگہ پکڑ لیتے ہیں۔ ان کی پوری تحدید و تعیین تو مشکل ہے۔ لیکن عموماً اس کے تین بڑے اسباب و محرکات ہیں۔ ایک معاشرے کی کوئی عمومی ضرورت، دوسرے حکومت، تیسرے آباد و اجداد کی تقلید، اوپر جو مثالیں دی گئی ہیں۔ وہ زیادہ تر معاشرے کی تمدنی و معاشرتی ضرورت سے متعلق ہیں۔ اب دوسرے محرکات کی کچھ مثالیں دی جاتی ہیں۔ خاص طور پر اس وقت حکومت، اس کا سب سے بڑا اور زوردار و موثر محرک ہے۔ اس لیے کچھ مثالیں اس سے متعلق بھی دی جاتی ہیں۔

حکومت کے ذریعے کیسے نئی نئی عادتیں اور نئے نئے عرف پیدا ہوتے اور جلد سے جلد دلوں میں جڑ پکڑ لیتے ہیں اور پھر کچھ دنوں کے بعد کس طرح ان کی جگہ دوسرے اعراف و عادات لے لیتے ہیں۔ اس کی آپ خود بیسیوں مثالیں تلاش کر سکتے ہیں۔ دو ایک مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

ہندستان کی حکومت کی طرف سے سواریوں اور راہگیروں کو یہ ہدایت ہے کہ عام شاہراہ پر ہر ایک بائیں سے چلے۔ اس ہدایت نے آہستہ آہستہ دماغ میں ایسی جگہ بنالی ہے کہ اس کی حیثیت بالکل عادت کی سی ہوگئی ہے۔ اب بائیں سے چلنا ہندستان کے باشندوں کی عادت اور عرف ہے۔ اس عرف و عادت کا اثر خاص طور پر اس وقت نمایاں ہوگا، جب کوئی حادثہ پیش آجائے اور عدالت میں یہ معاملہ پیش ہو۔ اب اگر حکومت ہند کسی مصلحت کی بنا پر، جیسا کہ پاکستان نے کیا ہے۔ یہ ہدایت کر دے کہ بائیں کے بجائے سب لوگ سڑک پر اپنے داہنے سے چلیں تو اب ملک کے باشندوں کی یہی عادت ہو جائیگی۔ اب اسی عادت کے مطابق عدالتی فیصلے ہوں گے یا موجودہ حکومت نے مختلف شعبوں کے لیے بہت سی نئی نئی اصطلاحیں وضع کی ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ یہ اصطلاحیں اچھی ہیں۔ مگر کچھ مدت گزر جانے کے بعد یہی اصطلاحیں دل و دماغ میں بس کر اسی طرح معروف ہو جائیں گی، جس طرح انگریزوں کے عہد کی مقرر کردہ بہت سی قانونی اور عدالتی اصطلاحوں کے لوگ عادی ہو گئے تھے اور وہ معروف ہوگئی تھیں، مثلاً مدعی، مدعا علیہ، قطعی، تنقیح وغیرہ۔ مگر اب آزادی کے بعد لوگ دوسری اصطلاحوں کے عادی بن گئے

یہ تو اچھی عادتوں کی مثالیں تھیں۔ بہت سی خراب اور بری عادتوں کی پیدائش و پرورش بھی حکومت کے ذریعے ہو جاتی ہے۔ اس وقت مسلمانوں میں جو بہت سی مبتدعانہ رسمیں اور عادتیں رائج ہیں، ان میں سے بیشتر کسی

نہ کسی ایک حکمران کی ایجاد کردہ ہیں ۔ مثلاً میلاد کی ابتدا کسی فاطمی خلیفہ سے اور تعزیہ داری کی رسم تیمور لنگ سے منسوب کیجاتی ہے ۔

عرف و عادت کی گرفت

اچھائی یا برائی یا محرکات اور اسباب سے بحث نہیں، لیکن جب کسی معاشرے میں کچھ عادتیں اور رسمیں رواج پا جاتی ہیں ۔ یا زبان پر کچھ الفاظ اور اصطلاحیں ایک مخصوص معنی کے لیے استعمال ہونے لگتی ہیں تو ان کا اظہار محض افعال و اقوال ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ ان کے اثرات اور معنی دل و دماغ میں ایسے رچ بس جاتے ہیں کہ ان کو دماغ سے نکالنا مشکل ہوتا ہے ۔ ان کی حیثیت ضروریاتِ زندگی کی سی ہو جاتی ہے، وہ افراد کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے ۔ اسی بنا پر فقہا نے کہا ہے کہ :

العادۃ طبیعۃ ثانیۃ — عادت طبیعت ثانیہ ہے ۔

طبیعت ثانیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آدمی کوئی کام مثلاً کھانا پینا وغیرہ اپنے اندرونی جذبے اور طبیعت کے تقاضے سے کرتا ہے اور اس میں اسے کوئی زحمت و تکلیف محسوس نہیں ہوتی، اور اگر ہوتی بھی ہے تو اس زحمت و تکلیف کو بخوشی برداشت کر لیتا ہے ۔ اسی طرح عرف و عادت کا ظہور بھی آدمی سے غور و فکر اور کسی تکلیف و زحمت کے بغیر ہوتا ہے ۔

تبدیلی میں مشکلیں پیش آتی ہیں

چونکہ رسم و رواج اور اعراف و عادات اچھے بھی ہوتے ہیں اور برے بھی ۔ اس لیے جب کوئی شخص یا کوئی ادارہ اپنے نقطہ نظر سے کسی اچھے معاشرے کی تشکیل کرنا چاہے گا تو تو اس کو اپنے نقطہ نظر سے عادات و اعراف میں بھی تبدیلی پیدا کرنی ضروری ہوگی، خواہ ان عادات کی برائیاں، مادی طرح کی ہوں یا اخلاقی طرح کی ۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ رسمیں اور عادتیں خواہ کتنی ہی بری اور غیر معمولی ہوں ان کو بدلنے میں دقتیں اور مشکلیں ضرور پیش آتی ہیں ۔ مثال

کے طور پر ہندستان کے چھوت چھات کے مسئلے کو لیجیے کہ اس سے زیادہ غیر عقلی اور غیر انسانی کوئی رسم نہیں ہوسکتی۔ مگر حکومت کی پچیس سالہ مسلسل کوشش کے بعد بھی اس ذہنیت میں بہت کم تبدیلی ہوئی ہے۔ خود انبیائے کرام کی دعوت میں یہ چیز سب سے بڑی رکاوٹ بنتی ہے۔ عادات کی اس گہرائی اور گیرائی کی بنا پر فقہائے اُمت نے لکھا ہے کہ :۔

فی نزع الناس عن عاداتھم حرج عظیم — لوگوں کو ان کی عادتوں سے ہٹانے میں بڑی مشقت، خلل اور انتشار پیدا ہوتا ہے۔

اس میں کیسے تبدیلی پیدا کی جائے

جو لوگ دینی اخلاقی اور مادرا طبعی تصورِ حیات کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک عادات و رسم و رواج میں تبدیلی کا قانون ہی ایک موثر ذریعہ ہے۔ وہ اسی کا سہارا لیتے ہیں اور اسی کے سہارے اصلاح حال کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن انبیائے کرام اس تبدیلی میں قانون سے زیادہ اخلاق سے کام لیتے ہیں۔ وہ قانون کو مقصد نہیں، بلکہ مقصد کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ قانونی تبدیلی سے پہلے اخلاقی حس میں تبدیلی کرتے ہیں۔ اسی لیے وہ اوور نائٹ (Over Night) قانون بنانے کے بجائے اس میں تدریج سے کام لیتے ہیں اور وہ ان سب مراحل میں حکمت و موعظت سے کام لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو اس میں بےحد کامیابی ہوتی ہے۔ اور وہ سطحی نہیں ہوتی بلکہ اس میں پائیداری اور پختگی ہوتی ہے۔ قرآن نے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نفسیاتی نکتہ کو اپنی دعوت میں جس طرح ملحوظ رکھا ہے، اسے حضرت عائشہ رضؓ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

انما نزل اول ما نزل سورۃ من المفصل فیھا ذکر الجنۃ — ابتدا میں وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت دوزخ کا ذکر ہے۔ جب

والناس حتى اذا ثاب الناس الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شئ لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا" ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا"

لوگ اسلام پر جم گئے تو پھر حلال و حرام کے احکام نازل ہونا شروع ہوئے۔ اگر پہلے ہی دن یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ یہ کہتے کہ ہم شراب کبھی نہ چھوڑیں گے۔ اسی طرح ابتدا ہی میں یہ حکم نازل ہوتا کہ زنا چھوڑ دو تو وہ کہہ اُٹھتے کہ ہرگز ہم اس سے باز نہ آئیں گے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر فرمایا تھا کہ اگر قریش کے لوگ حدیث الاسلام نہ ہوتے تو میں کعبہ کی بنیاد بدل کر دوسری تعمیر کر دیتا یعنی حطیم کو بھی کعبہ میں شامل کر دیتا۔

اس تفصیل سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ جن رسوم و رواج کے لوگ عادی ہوتے ہیں، خواہ وہ کتنی ہی قبیح کیوں نہ ہوں، ان سے ان کے دل و دماغ کو ایک لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ ان میں یکایک اگر تبدیلی کی جائے گی تو عادتیں چھوٹیں گی بھی نہیں اور معاشرے میں اصلاح کے بجائے دقتیں اور انتشار پیدا ہوگا۔ اس لیے قانونی ذرائع استعمال کرنے اور خارجی اسباب و موانع دور کرنے سے پہلے ذہنی رجحان میں تبدیلی اور اخلاقی حس کو بیدار کرنے کی کوشش ہونی چاہیے اور یہی طریقہ کتب الٰہی اور انبیائے کرام اور خصوصیت سے قرآن کریم اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا تھا اور یہی طریقہ ان تمام لوگوں کو اختیار کرنا چاہیے، جو اسلامی شریعت کو عملاً دستوری اور قانونی حیثیت دینا چاہتے ہیں۔

اچھے اور بُرے اعراف و عادات

جیسا کہ اوپر اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے کہ عادات و اعراف اچھے بھی ہوتے

ہیں اور بُرے بھی۔ یعنی کچھ عادتیں اور رسمیں ایسی ہوتی ہیں جو براہ راست اسلامی احکام سے ٹکراتی ہیں اور کچھ ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا نفاذ دیا تو وافق مشتبہ ہوتا ہے، اور بے شمار عادات و اعراف ایسے ہوتے ہیں جن میں خیر وصلاح کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ مگر طریقۂ استعمال کی وجہ سے ان کی ظاہری صورت بُری معلوم ہوتی ہے۔ اسلامی قانون ان تمام صورتوں کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان کے رد وقبول کے لیے اصول دیتا ہے۔ اس کی پوری تفصیل تو آگے آئے گی۔ لیکن یہاں اتنی بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اسلام ایسے اعراف وعادات اور قانون و رسم و رواج میں تبدیلی چاہتا ہے جو اس کے نظریہ خیر وشر اور حرام وحلال اور نفع وضرر اور مصلحت ومفسدہ کے مطابق نہ ہوں۔ لیکن وہ اس تبدیلی میں اس تدریج اور حکمت کو ملحوظ رکھتا ہے جس کا ذکر ابھی اوپر ہوا ہے۔ خیر ونفع اور تحلیل کے سلسلے میں اس کا نقطۂ نظر اباحت ہے۔

خلق لکم ما فی الارض جمیعاً — جو کچھ زمین میں ہے وہ سب خدا نے تمہارے لیے پیدا کیا ہے۔

فقہا نے اسی اصول کی روشنی میں یہ اصول بنایا ہے:

الاصل فی المنافع الاباحۃ الا — منفعت بخش چیزیں اصلاً مباح ہیں

اصل فی الاشیاء لاباحۃ — ہر چیز اصلاً مباح ہے۔

اسی طرح شر ومضرت کے سلسلے میں اسلام کا نظریہ ظلم وحرام سے منع کرنا ہے۔ وہ تمام اعراف وعادات جن سے ظلم یا حرام کردہ اشیا کی ترغیب ہوتی ہے، وہ مفسدہ اور مضرت میں داخل ہیں، قرآن میں ہے:

لا تظلمون ولا تظلمون — نہ ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

حدیث میں ہے: لا ضرر ولا ضرار — نہ نقصان نہ تکلیف پہنچانا صحیح ہے

اور نہ تکلیف و نقصان اُٹھانا۔

اگر ضرر و نفع، مفسدہ و مصلحت اور حلال و حرام میں ترجیح دینے کا سوال آجائے تو اس کے لیے فقہاء نے یہ اصول بنایا ہے کہ:۔

درء المفاسد اولیٰ من جذب المنافع	مفاسد کا دور کرنا منافع کے اصول سے مقدم ہے۔

ابن نجیم اس کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فاذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدم دفع المفسدۃ لان اعتناء الشرع بالمنہیات اشد من اعتناء بالماموات (ص ۹۹)	جب مفاسد اور مصالح میں تعارض پیدا ہو جائے، تو مفسدہ و مضرت کو دور کرنا مصلحت سے مقدم ہوگا، کیوں کہ شریعت نے جتنا اعتنا ماموات سے کیا ہے اس سے زیادہ شدید اعتنا منہیات سے کیا ہے۔

گو کہ کہیں کہیں مصلحت اور منفعت کو بھی ترجیح دینی پڑتی ہے۔ لیکن عمومی قاعدہ یہی ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

وقد تراعی المصلحۃ لغلبتھا علی المفسدہ	کبھی کبھی مصلحت کو بھی مفسدہ پر مقدم رکھتے ہیں۔

اس لیے جن عادات و اعراف میں کوئی اخلاقی و معاشرتی یا سیاسی و معاشی خیر و صلاح کا پہلو غالب ہوگا، اس کو اصل اباحت پر رکھا جائے گا۔ اور جن عادات و اعراف میں مضرت کا پہلو نمایاں ہوگا اس کو حرام و ممنوع قرار دیا جائے گا۔ جو لوگ رائج معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسائل میں اس نکتہ کو نظر انداز کر کے اسلامی نقطۂ نظر سے رائے دیتے ہیں اس سے اسلام کی روح بھی مجروح ہوتی ہے اور دنیا کے سامنے اسلامی قانون کی غلط نمائندگی بھی۔

اسلامی قانون میں عرف و عادت کی حیثیت اور احیاناً عرف و عادت

کی حیثیت کے بارے میں جو کچھ باتیں عرض کی جا چکی ہیں یہاں اس کی کچھ اور تفصیل کر دی جاتی ہے۔ اس تفصیل کی ضرورت اس لیے ضروری ہے کہ اس کی قانونی حیثیت اور اس کے حدود دائرہ اختیار کی تعیین و تحدید کے بعد ہی اس سے کام لینے کی صورتیں سوچی جا سکتی ہیں۔

اسلامی قانون کے ماخذ چار ہیں۔ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور اجتہاد[۱]

ان میں اجماع و اجتہاد دو ماخذ ہیں جن کی حیثیت مستقل بالذات نہیں، بلکہ اضافی و اعتباری ہے۔ یعنی ان کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کسی مسئلے میں شریعت کے صریح احکام موجود نہ ہوں۔ اس صورت میں شریعت کے صریح احکام اور عمومی احکام اور ان کی روح کو سامنے رکھ کر کوئی مجتہد یا حاکم تنہا یا بہت سے مجتہدین یا حکام مل کر اس کے بارے میں کوئی فیصلہ یا رائے دیں۔ اس رائے اور فیصلے دینے میں علم شریعت سے گہری واقفیت کے ساتھ ان کو اپنی عقل و بصیرت سے بھی کام لینا پڑتا ہے تو گویا روح شریعت تک پہنچنے یا اس کی تفسیر و تخصیص میں رائے و عقل سے کام لینے کو اجتہاد کہتے ہیں۔ اس اجتہاد میں جن عقلی و تجربی ذرائع و وسائل سے کام لیا جاتا ہے۔ ان ہی کو قیاس، استحسان، مصالح، مرسلہ استصلاح اور عرف کہتے ہیں۔

ان میں خاص طور پر عرف کی حیثیت کے بارے میں مصری عالم عبدالوہاب خلاف صاحب نے جو کچھ لکھا ہے وہ من و عن صحیح ہے

---

[۱] عام طور پر فقہا چوتھا ماخذ قیاس کو قرار دیتے ہیں۔ لیکن اصل ماخذ اجتہاد ہے، قیاس اجتہاد کے ذرائع و وسائل میں سے ایک موثر وسیلہ و ذریعہ اور کثیر الوقوع طریقۂ استنباط ہے۔ اس لیے کہ اس کو اصل ماخذ کہنے کے بجائے ذریعہ ماخذ کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس کی تفصیل اوپر ماخذ شریعت میں آچکی ہے

[۲] مجتہد کے لیے بہت سی شرطیں ہیں، یہاں مقصود ان کا حصر نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت کی وضاحت ہے۔ اوپر تفصیل آچکی ہے۔

وبالنظر الدقيق فى العرف وامثلته وما قال الاصوليون والفقهاء فيه يتبين ان العرف ليس دليلاً مستقلاً يشرع الحكم فى الواقعة نبأ عليه وانما هو دليل متوصل به الى فهم المراد من عبارات النصوص ومن الفاظ المتعاملين والى تخصيص العام منها وتقييد المطلق

(مصادر التشریع الاسلامی ص ۱۲۶)

عرف اور اس کی مثالوں اور فقہاء اور اہلِ اصول کے اقوال پر گہری نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ عرف کوئی ایسا مستقل بالذات قانون اور دلیل شریعت نہیں ہے کہ کسی پیش آمدہ واقعے یا مسئلے میں محض اسی کی بنیاد پر کوئی قانون بنایا جائے۔ بلکہ وہ ایسا ماخذ اور دلیل ہے جس کے ذریعے نصوص شریعت اور معاملہ کرنے والوں کے الفاظ کے سمجھنے اور عام میں تخصیص پیدا کرنے اور مطلق کو مقید کرنے میں مدد ملتی ہے

اس سے معلوم ہوا کہ عرف کی حیثیت ماخذ و مصدر کی نہیں۔ بلکہ اجتہاد واستنباط کے لیے ایک معاون اور موثر وسیلے کی ہے۔ جس سے قانون سازی عدالتی فیصلوں اور بہت سے احکام شریعت کی تفہیم وتفسیر اور تعیین وتحدید میں کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ جب کوئی حکومت خواہ وہ حکومت اسلامی ہو یا غیر اسلامی کوئی قانون بنا دیتی ہے اور لوگ جب اس کے عادی ہو جاتے ہیں، تو اس قانون کی حیثیت عرف وعادت کی ہو جاتے گی۔ اب اگر یہ قانون کسی اسلامی حکومت سے ٹکراتا نہیں ہے تو اس عرف سے اسلامی قانون سازی اور عدالتی فیصلوں میں بھی نہیں کہ مدد لیجائیگی، بلکہ اس بارے میں وہی عرف فیصلہ کن عامل ہوگا۔ مثال کے لیے حکومت نے سواریوں اور راہ گیروں کے لیے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ اپنے بائیں سے چلیں، اب اگر کوئی سواری کسی دوسری سواری سے یا کوئی راہ گیر کسی موٹر سے ٹکرا کر ہلاک یا زخمی ہو گیا تو اسلامی عدالت میں

جب یہ معاملہ پیش ہوگا تو عدالت جہاں ثبوت وشہادت دیکھے گی۔ وہاں اسے یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ زخمی یا ہلاک ہونے والا آدمی جس موٹر سے ٹکرایا ہے وہ غلط سمت سے تو نہیں جا رہی ہے۔ اس بات کے علم میں آجانے کے بعد جرم اور سزا دونوں کی نوعیت میں فرق آجائے گا۔

اسی طرح "تاجروں کے عرف کی مثال لیجیے۔ آپ نے ایک گھڑی خریدی اور دکاندار سے آپ نے اس کے پٹے چین یا کیس کا مطالبہ کیا تو اگر عام طور پر گھڑی کے ساتھ ان چیزوں کے دینے کا رواج ہوگا یا وہ جس کمپنی کی بنی ہوتی ہے وہ گھڑی کے ساتھ یہ چیزیں بھی دیتی ہوگی تو آپ کو اس عرف کی وجہ سے اس کے مطالبے کا حق ہوگا۔ البتہ اگر دکاندار نے خریداری سے پہلے ہی یہ شرط لگا دی کہ گھڑی کے ساتھ اس کا پٹا چین یا کیس نہیں ملے گا تو پھر آپ کو مطالبے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح کسی نے جوتا خریدا، اس کے ساتھ فیتے اور شو ہارن کا مطالبہ کیا، یا سلائی کی مشین خریدی اور اس کے کیس کا اور بیٹھنے کے لیے اسٹول یا کرسی کا مطالبہ کیا، یا شروانی سلوائی اور درزی سے اسی سلائی میں ٹوپی بنانے اور بٹن لگانے کا مطالبہ کیا اور فریق ثانی نے انکار کیا۔ تو اگر اس نے معاملہ کرتے وقت اس کے بارے میں خاموشی اختیار کی تھی تو اس کا فیصلہ عرف ورواج کے مطابق کیا جائے گا۔

اسی طرح معاملہ کرنے میں جو الفاظ فریقین بولتے ہیں اس بارے میں کوئی اختلاف ہوگا تو اس کا فیصلہ عرف قولی یعنی زبان کے روزمرہ اور محاورے کے مطابق ہوگا۔ مثلاً آپ نے کسی مزدور سے کہا کہ "یہ سامان میرے گھر تک پہنچا دو" تو گھر تک پہنچانے کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ آپ کے

کے دروازے تک پہنچا دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گھر کے صحن یا چھت کے اوپر تک پہنچا دے تو اگر اس کی تعیین اگر دونوں نے طے نہیں کر لی ہے تو عرف و عادت کی رو سے اس کا فیصلہ ہوگا۔

یہی حکم ان قوانین اور کاروباری طریقوں کا ہے۔ جن کی حیثیت بین الاقوامی ہو چکی ہے۔ یعنی اگر وہ اسلام کے کسی صریح حکم کے منافی نہ ہوں تو ان سے قانون سازی اور عدالتی فیصلوں میں مدد لی جائے گی۔

غرض یہ کہ اسلامی قانون کا دامن اس بارے میں بہت وسیع اور کشادہ ہے۔ وہ ہر حکمت و دانائی اور اچھی بات کو اپنے دامن میں جگہ دینے کے لیے تیار ہے، اس کا یہ مسلّمہ اصول ہے:

الحکمۃ ضالۃ المؤمن حیث وجدھا فھو احق بھا (حدیث)	حکمت و دانائی مومن کی گم کردہ چیز ہے۔ وہ جہاں ہے اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے۔

اسی بنا پر فقہائے مفتیوں، قاضیوں اور مجتہدین میں جن شرائط اور اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ زمانے کے حالات، معاشی و معاشرتی رسم و رواج اور اعراف و عادات سے واقف ہوں۔ اسی بنا پر قضا کے معاملے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے فیصلے قابلِ ترجیح قرار پاتے ہیں کہ :-

جرب الوقائع وعرف احوال الناس (النشر العرف ص ۱۳۰)	انھیں نئے نئے حادثات اور واقعات کا تجربہ تھا اور وہ لوگوں کے حالات سے بخوبی واقف تھے۔

امام محمد کے بارے میں تمام اربابِ تذکرہ لکھتے ہیں:

کان محمد ایذھب الی الصباغین و یسئال	امام محمد رنگ سازوں کے پاس جاتے تھے اور ان کے معاملات اور

عن معاملتهم وما يدیرونها فیما بینهم

(نشر العرف ص ١٣٠)

ان میں وہ جو تبدیلیاں کرتے رہتے تھے، ان کے بارے میں معلومات فراہم کرتے تھے۔

ابن عابدین نے دو مشہور حنفی فقیہہ کرمانی اور دہری کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ:

ومن لم یکن عالماً باھل زمانه فھو جاھل

جو فقیہہ اپنے زمانے کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ بعض علمائے محققین کی رائے یہ ہے کہ:۔

لا بد للحاکم من فقه فی احکام الحوادث الکلیة وفقه فی نفس الواقع واحوال الناس یمیز به بین الصادق والکاذب والمحق والمبطل ثم یطابق بین ھذا وھذا فیعطی الواقع حکمه من الواجب ولا یجعل الواجب مخالفا للواقع

(نشر العرف ص ١٢٥)

حاکم کے لیے ضروری ہے کہ اس میں جو اصولی اور کلی نئے مسائل پیش آئیں ان کے اور نفس واقعہ کے سمجھنے کی صلاحیت ہو، اور لوگوں کے احوال ومعاملات سے بھی باخبر ہو۔ ان ہی باتوں کی بنیاد پر وہ سچے اور جھوٹے حق دار اور ناحق دار کے درمیان تمیز کرے گا اور ان ہی کے ذریعے وہ دو باتوں میں مطابقت پیدا کرے گا اور وہ اس قابل ہو سکے گا کہ وہ واقعے کو اس کا شرعی واجبی جگہ دے سکے اور وہ کسی شرعی واجب کو نفس واقعہ کے خلاف ہونے سے بچا لے جائے۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ وضعی قانون ساز ادارے اور اشخاص بھی رسم ورواج کے بارے میں اپنے اپنے نقطہ نظر سے اخذ وترک کا رویہ اختیار کرتے ہیں جبکہ ان کے یہاں "رواج پذیری" سب سے بڑا ماخذ قانون ہے تو اسلامی

قانون جو محض رسم و رواج اور مادی منفعتوں اور نری مصلحتوں کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کی پشت پر کچھ ماورائے طبعی مسلمات، اخلاقی قدریں اور تحلیل و تحریم کے کچھ پائیدار اور ٹھوس اصول ہیں۔ وہ لامحالہ اس بارے میں اخذ و ترک سے کام لے گا۔ اس نے انسانی ضروریات کی وسعت اور اصولِ اباحت کے پیشِ نظر، عرف و عادت کو ماخذ قانون ضرور قرار دیا ہے۔ لیکن اس میں کچھ مثبت و منفی قیدیں اور شرطیں بھی لگا دی ہیں تاکہ اس توسع اور اباحت میں اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص اتنا آگے نہ چلے جائیں کہ اسلامی قانون کی اخلاقی روح ٹھٹھر کر رہ جائے۔ یا اس سے تحریم و تحلیل کا بنیادی مقصد ہی فوت ہو جائے۔ وہ شرطیں اور قیدیں یہ ہیں :-

(۱) وہ عرف و عادت منتظر یعنی عام اور غالب ہو (۲) جس کے عرف کے مطابق فیصلہ یا قانون بنایا گیا ہے، وہ اس وقت باقی ہو (۳) معاملہ کرنے والوں نے اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو (۴) معاشرہ میں اس کا پورا کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہو (۵) وہ کسی منصوص حکم سے متعارض نہ ہو ان میں سے ہر ایک کی کچھ تفصیل یہاں بیان کی جاتی ہے۔

(۱) سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ اس عرف و عادت کا شریعت میں لحاظ کیا جائے گا جو منتظر د اور غالب ہو۔ چنانچہ فقہا کہتے ہیں :-

انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت (الاشباہ و مجلہ)	اسی عادت کا اعتبار کیا جائے گا جو مسلسل تمام معاملات میں جاری و ساری ہو، یا اکثر معاملات میں اس پر عمل ہوتا ہو۔

اطراد کے معنی یہ ہیں کہ :

معنی الاطراد ان تکون العادة کلیة بمعنی انها	اطراد کے معنی یہ ہیں کہ اس عادت نے اس کلیہ کی حیثیت اختیار کرلی ہو

لا تتخلف — جس میں تخلف نہ ہوتا ہو۔

اور غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ:

ان تکون اکثریۃ بمعنی انہا لا تتخلف [1] — یعنی اکثر معاملات میں اسی کے مطابق عمل ہوتا ہے۔

اب یہ عرف و عادت خواہ خاص ہو یا عام لفظی ہو یا عملی، اس کا اعتبار اسی وقت کیا جائے گا۔ جب وہ مطرد یا غالب ہو۔ محض چند افراد کے تعامل سے وہ چیز عرف نہیں بن سکتی۔ حتیٰ کہ اس پر عمل کرنے والے اور نہ عمل کرنے والے برابر ہوں تو بھی اس عرف کو مدار قانون یا مدار فیصلہ نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس کو عرف مشترک کہیں گے۔ اور

وھو لا یعتبر فی معاملات الناس [2] — وہ لوگوں کے معاملات میں قابلِ اعتبار نہیں ہے۔

یہ شرط اس مقصد سے لگائی گئی ہے کہ مقام اور حالات کے لحاظ سے رسم و رواج اور اعراف و عادات اور معاملات کے طریقے بدلتے رہتے ہیں۔ اس لیے کہ اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص یا اسلامی عدالتیں کسی عرفی حکم کا فیصلہ کرنے میں غلطی نہ کر بیٹھیں۔ مثال کے لیے شام و مصر میں عورتوں کے نان نفقہ کا معیار کچھ اور ہے حجاز میں کچھ اور امریکہ اور انگلینڈ میں کچھ اور ہے اور ہندستان و پاکستان میں کچھ اور۔ پھر ہر ملک میں اور خاص طور پر ہمارے ملک میں مختلف طبقوں اور گروہوں کے معیار بھی مختلف ہیں۔ تو جس ملک میں یا جس طبقے اور گروہ میں جو معیار زندگی غالب اور جاری و ساری ہوگا، (بشرطیکہ شرعی حدود کے اندر ہو) اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

---

[1] العرف والعادت فی رای الفقہاء ابوسنہ۔

[2] المدخل الفقہی العام ج ۲ ص ۸۶۴ اور الاشباہ

[3] یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ فقہاء نے مسلمان ملکوں ہی

اور قانون سازی میں اس کی رعایت بہرحال کی جائے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسئلے میں مصر کے فقہا نے کچھ اور رائے دی ہے۔ اور ماوراء النہر کے فقہا نے کچھ اور۔ یہ اختلاف اسی اطراد اور غلبہ کے نتیجے میں ہوا ہے فی نفسہٖ ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عرف خواہ قولی ہو یا عملی، احکام کے نفاذ و تطبیق میں اس معنی و عمل کا لحاظ کیا جائے گا۔ جس کے لیے وہ ابتدائے حکم کے وقت استعمال ہوتا رہا ہے۔ اب اگر بعد میں اسی عرف میں کوئی تبدیلی ہو جائے تو اس کا اثر قدیم اعراف و عادات پر نہیں پڑے گا۔ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر ولذا قالوا لاعبرۃ بالعرف الطاری فلذا اعتبر العرف فی المعاملات ولم یعتبر فی التعلیق (اشباہ ص ۷۰).

وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں اس وقت قابلِ اعتبار ہوتا ہے جب وہ قدیم اور نفاذ حکم سے متصل ہو، متاخر نہ ہو۔ اسی بنا پر فقہا نے یہ اصول بنا لیا ہے کہ عرف طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور اسی وجہ سے عرف کا اعتبار معاملات میں کرتے ہیں تعلیقات میں نہیں یعنی وہ معاملات جو کسی دوسرے معاملے پر معلق ہوں۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۲۶) کے اعراف و عادات کا لحاظ کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہاں یہ نام صرف مسئلے کی وضاحت کے لیے لیے گئے ہیں۔ گو اس بارے میں راقم کا رجحان یہ ہے کہ یہ کلیہ متعدد وجوہ کی بنا پر قابل غور ہے۔

قولی عرف کی مثال مثلاً وقف، حلف، نذر اور وصیت وغیرہ میں یا لین
دین میں جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان میں
ان کے لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ قدیم زمانے سے تصرف
کرنے والے جس معنی میں استعمال کرتے آئے ہیں ان ہی معنی میں ان کا استعمال
باقی رہے گا۔ اب اگر اس مفہوم میں کوئی تبدیلی واقع ہو جائے تو اس کا اثر اس
قدیم معنی پر نہیں پڑے گا بلکہ اس کا کوئی اور جدید محمل تلاش کیا جائے گا۔ اسی طرح
مثلاً فرائض شرعیہ کا لفظ آج "قانون اور وراثت"، وصیت اور وقف میں اسی
معنی میں مستعمل ہے کہ عورت کے مقابلے میں مرد کو مال جائداد یا غلہ کا دوگنا
ملے گا۔ اب اگر کوئی حکومت یہ قانون بناتی ہے کہ مرد عورت دونوں کو برابر حصہ
ملے گا۔ تو اب اس قدیم اصلاح کے مقابلے میں اس جدید عرف کا کوئی لحاظ
نہیں کیا جائے گا۔

غرض یہ کہ جتنے شرعی احکام ہیں۔ ان کے قانونی اور لغوی مفہوم کی تعیین
زمانہ نزول احکام اور زمانہ نفاذ احکام یعنی عہد نبوی اور عہد صحابہ کے پیش
نظر کی جائے گی، ورنہ شارع اور شریعت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ شام
کے مشہور قانون داں مصطفی احمد الزرقاء لکھتے ہیں۔

فالنصوص التشريعية يجب
ان تفهم بحسب مدلولاتها
اللغوية والعرفية في عصر
صدور النص لانها هي مراد
الشارع ولا عبرة لتبدل
مفاهيم الالفاظ في الاعراف
الزمنية المتأخرة والا لم
يستقر للنص التشريعي معنى

ضروری ہے کہ نصوص شریعت کو ان
کے ان مدلولات اور مفہومات کے
مطابق سمجھا جائے۔ جو نزول وورود
نص کے وقت موجود تھے۔ اس
لیے کہ مراد شارع ان کے عین مطابق
تھی اور بعد کے زمانے میں ان الفاظ
کے معنی میں عرفاً اگر کوئی تبدیلی ہو گئی
ہے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے

(ج ۲ ص ۸۶۷) اس لیے کہ اس کا اعتبار کرلیا جائے تو پھر نصوص شریعت کا کوئی مستقل مفہوم باقی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح مصارف زکوٰۃ میں فی سبیل اللہ کے لفظ کے معنی میں عرف شریعت کے اعتبار سے جہاد شرعی کے مصالح بھی شامل ہیں۔ اور باختلاف علماء دوسرے کار خیر بھی۔ اگر کوئی ایسا زمانہ آئے کہ اس کے معنی کو کسی مفہوم خاص تک محدود کر دیا جائے تو اس عرف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا مثلاً طلب علم یا دعوت و تبلیغ وغیرہ۔ چنانچہ علامہ قرافی لکھتے ہیں۔

ان العقد البیع یحمل فیہ الثمن علی النقود المعتادۃ ولا عبرۃ فی ھذا البیع لتبدل العادات لبعدہ فی النقود کذالک نصوص الشریعۃ لا یوثر فیھا الا ما قال من العادات (تنقیح الاصول للقرافی ص ۹۴)

عقد بیع میں مقدار قیمت اس معروف سکہ کے مطابق متعین ہوگی جو عقد بیع کے وقت رائج ہے اس کے بعد اس میں جو تبدیلی ہوگی، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح نصوص شریعت میں وہی اعراف و عادات موثر ہوں گے جو ورود نص کے وقت موجود یا اس سے متصل تھے۔

اسی طرح عملی عرف میں بھی وہی عادتیں موثر ہوں گی جو انشائے حکم یعنی حکم کے وجود میں آنیکے وقت موجود رہی ہوں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں نے اس عرف کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ یا اس کے خلاف کوئی تصریح موجود نہ ہو۔ اگر انھوں نے کوئی شرط عرف کے خلاف کر دی ہو، یا اس کے خلاف کوئی تصریح موجود ہو تو عرف خواہ قولی ہو یا عملی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً کسی منڈی

میں سودے کی قیمت عام طور پر قسط وار ادا کی جاتی ہے یا مال کے بھیجنے اور پہنچانے کا خرچ خریدار برداشت کرتا ہے۔ لیکن اگر کوئی دو آدمی نقد قیمت پر معاملہ کریں یا یہ طے کرلیں کہ بار برداری کا خرچ بھیجنے والا برداشت کرے گا تو اس معاملے میں عرف کے بجائے ان کے مقررہ شرائط کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسی کے مطابق عدالت میں فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ فقہا نے اسی لیے اصول بنا دیا ہے کہ:

لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح (مجلہ)

تصریح کے مقابلے میں دلائل وقرائن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مجلہ کے شارح علی حیدر اس اصول کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان العرف والعادة یکون حجة اذا لم یکن مخالفاً النص او الشرط لاحد العاقدین کما قالوا استاجر شخص آخر علی ان یعمل من الظہر الی العصر فقط باجرة معینة فلیس للمستاجر ان یلزم الاجیر العمل من الصباح الی المساء بداعی ان عرف البلدة کذالک بل یتبع المدة المعینة۔ (العرف والعادة ص ۶۷ مدخل ج ۲ ص ۶۹)

عرف وعادت اسی وقت دلیل بن سکتے ہیں۔ جب وہ کسی نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط کے خلاف نہ ہو مثلاً کوئی شخص کسی مزدور سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس شرط کی وجہ سے مستاجر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اجیر کو اس بنا پر صبح سے شام تک کام کرنے پر مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے۔ وہ اجیر محض اس مدت معینہ ہی کا پابند ہے۔ اس سے زائد کا نہیں۔

معروف شافعی امام عزالدین عبدالسلام نے اپنی کتاب قواعد الاحکام میں اس کے ساتھ ایک اور شرط لگائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

کل ما یثبت بالعرف اذا صرح المتعاقدان بخلافہ بما یوافق مقصود العقد ویمکن الوفاء بہ صح (ج ۲ ص ۱۷۸)

جو معاملہ عرف سے ثابت ہو، اگر معاملہ کرنے والے اس کے خلاف کوئی ایسی شرط طے کرلیں جو عقد کے خلاف نہ ہو اور اس کا پورا کرنا بھی ممکن ہو تو وہ شرط صحیح ہوگی۔

یمکن الوفاء بہ کی جو شرط انھوں نے لگائی ہے۔ اس کے بڑے دور رس نتائج نکلتے ہیں۔ جن میں ایک یہ ہے کہ متاجر اگر عرف کے خلاف کوئی کام اجیر سے لینا چاہے تو اس کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اس کی برداشت سے باہر نہ ہو۔ یہ شرط خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لگادی ہے۔ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ان سے وہ کام نہ لو جوان کی طاقت سے باہر ہو۔ ابن عبدالسلام اس کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

لو شرط علیہ ان یعمل شہراً فی اللیل والنہار بحیث لا ینام لیلاً ونہاراً فالذی اراہ لبطلان ہذہ الاجارۃ لتعذر الوفاء بہ فکان ذالک غرراً لا تمس الحاجۃ الیہ [1]

اگر کوئی متاجر اجیر سے یہ شرط کرے کہ تم ایک مہینے تک اسی طرح کام کرو کہ نہ رات میں سوؤ اور نہ دن میں، ایسے اجارے کو باطل سمجھتا ہوں، اس لیے کہ اس کا پورا کرنا ناممکن ہے یہ دھوکہ و فریب ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ عام طور پر معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری قرار

---

[1] جلد ۲ ص ۱۷۸، مولوی تقی امینی صاحب نے شرح سیر کبیر کی اس عبارت العادۃ یجعل حکما اذا لم لوجد التصریح میں تصریح کا مفہوم قرآن وسنت (مسلسل)

دیا جاتا ہو ۔ یعنی اگر عرف میں کسی چیز کا معاوضہ دینا ضروری قرار دیا جاتا ہو تو اس کا معاوضہ دیا جائے گا ۔ اور اگر اس چیز کا معاوضہ دینا ضروری نہ قرار دیا جاتا ہو تو اس کا معاوضہ نہیں دیا جائے گا ۔ مثلاً شادی بیاہ میں جو لوبد اور ہدیے دیے جاتے ہیں یا عیدین کے موقع پر لوگ اعزا و اقارب کے بچوں کو عیدی وغیرہ دیتے ہیں، یا نوکروں کو سالانہ انعامات دیے جاتے ہیں یا لڑکی کو جہیز کا جو سامان دیا جاتا ہے ۔ عرف میں ان چیزوں کی واپسی ضروری نہیں ہوتی ۔ اب اگر کوئی شخص ان چیزوں کا قانونی حیثیت سے مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کوئی چیز بھی دینے والے کو واپس نہیں دلائے گی ۔ البتہ اگر دیتے وقت اس کی صراحت کر دی ہو، تو پھر اس کی واپسی ضروری ہوگی، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ۔

برخلاف اس کے اگر ایک شخص ایک بیوہ یا مطلقہ عورت کا عدّت میں نان نفقہ یا دوسرے اخراجات اس ارادے سے برداشت کرتا ہے کہ وہ عدّت کے بعد اس سے شادی کرے گا تو یہ عورت اگر اس سے شادی نہیں کرتی ہے تو اس کو اپنی خرچ کی ہوئی رقم کے مطالبے کا حق ہے یا نہیں ۔ اس بارے میں ابن نجیم اور ابن عابدین نے لکھا ہے کہ :۔

وان ابت فلہ الرجوع ان دفع الیھا (العرف ص ۶۶) — اگر وہ نکاح سے انکار کرے تو اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کو واپس لے سکتا ہے ۔

اس لیے کہ عرفاً اس کے خرچ کرنے کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ اس سے شادی کرنا چاہتا ہے ۔ اب اگر کہیں اس کے خلاف عرف ہو تو پھر واپسی

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۱) کی تصریح سمجھا ہے ۔ لیکن اس عبارت میں بھی وہی تفریع مراد ہے ۔ جس کا ذکر اوپر ہوا ہے ۔ (معارف اکتوبر سنہ ۶ ص ۲۶۰)

نہیں ہوگی۔ لیکن عرف واپسی کا ہو، مگر خود اس سے پہلے کہہ دیا ہو کہ حصولِ ثواب کے لیے وہ ایسا کر رہا ہے تو بھی اس کو وہ رقم واپس نہیں ملے گی۔

(۵) پانچویں اہم اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ عرف و عادت صریح اور قطعی احکام یا دلائل شریعت کے خلاف نہ ہو۔

العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ [1]	منصوص احکام میں عرف قابلِ لحاظ اعتبار نہیں ہے۔

فقہا نے اس کی دو وجہیں قرار دی ہیں ایک یہ کہ:

ان النص اقوی من العرف	نص شریعت عرف کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔

دوسری جگہ یہ ہے کہ:

لان العرف قد یکون علی باطل [2]	عرف کبھی ناحق د باطل بھی ہوتا ہے۔

اب اگر کسی ملک میں یا ساری دنیا میں سودی کاروبار اور شراب نوشی عام ہو جائے، جوئے یا ایسے کاروبار جو اس کی تعریف میں آتے ہوں، رواج پذیر ہو جائیں، عورتیں بالکل پردہ ترک کر دیں، تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دیا جائے تحدیدِ نسل کا قانون نافذ کر دیا جائے، یا کوئی حکومت خواہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو یا ساری دنیا کی حکومتیں ان کے مطابق قانون بنا دیں۔ جب بھی ان اعراف و عادات کا کوئی اعتبار شریعت میں نہ ہوگا اور نہ اسلامی قانون سازی میں ان کا اعتبار کیا جائے گا۔

اب یہاں یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ نصوص شریعت یا دلائل شریعت میں اور اعراف و عادات میں جزئی یا کلی طور پر جب اختلاف ہو جائے تو کیا بہر صورت

---

[1] العرف ص ۶۶ [2] نشر العرف ص 115

عرف کو مرجوح اور شریعت کے احکام کو راجح قرار دیا جائے گا۔ یا عرف کو کبھی راجح بھی قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں اور اس کی وجہ سے شرعی احکام میں کوئی تخصیص بھی پیدا ہوسکتی ہے یا نہیں۔ اس موضوع کا سب سے اہم ترین اور نازک مسئلہ یہی ہے۔ اس لیے ہم آگے چل کر اس پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے۔ لیکن اس بحث سے پہلے ضرورت ہے کہ عرف و عادت کے اقسام کو ذہن نشین کر لیا جائے، اس لیے کہ نص اور عرف میں ترجیح یا تخصیص کا علم، ان اقسام ہی کی حیثیت کے جاننے پر موقوف ہے۔

عرف کی قسمیں

عرف کی تقسیم دو نوعیتوں سے کی گئی ہے ایک تو استعمال اور وضع کے اعتبار سے، دوسرے اہلِ استعمال کی عمومیت اور خصوصیت کے لحاظ سے۔ پہلی نوعیت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عرف لفظی، دوسرے عرف عملی۔ اور دوسری نوعیت کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں۔ عرف عام، عرف خاص اور عرف شریعت

عرف لفظی: عرف لفظی کی تعریف استاذ احمد فہمی ابوالسنا نے یہ کی ہے:

ان العرف القولی ان تکون عادة اھل العرف یستعملون اللفظ فی معنی معین ولم یکن ذالك لغة العرف (ص ۱۹)	عرف قولی یہ ہے کسی لفظ کو عام لوگ ایک معین معنی میں استعمال کرتے ہوں اور لغت میں وہ اس معنی میں مستعمل نہ ہو۔

یعنی لغت میں کسی لفظ یا ترکیب کے ایک خاص معنی ہیں، مگر عام لوگ اس کو دوسرے مفہوم میں استعمال کرنے لگے ہیں۔ اور یہ مفہوم اتنا عام ہوگیا ہے کہ جب بھی وہ لفظ یا اس ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے۔ تو ذہن اسی معروف مفہوم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً شربت کے لغوی معنی پینے کے ہیں۔ لیکن اب وہ ایک خاص طرح کی سیال چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے

اب ہماری زبان میں جب بھی شربت کا لفظ استعمال ہوگا تو اس کے لغوی معنی کے بجائے اس کے معروف معنی شکر اور پانی کا مجموعہ ہی لیا جائے گا۔ اب اگر لغوی معنی مراد لیے جائیں گے تو اس کے لیے کسی قرینے کا ہونا ضروری ہے۔ عرف و مجاز میں بنیادی فرق یہی ہے۔ عرف و مجاز میں اتنی بات تو مشترک ہے کہ دونوں میں حقیقی معنی کے بجائے دوسرے معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ مگر عرف لفظی میں اس کے یہ حقیقی معنی بغیر کسی قرینے اور غور و فکر کے لفظ ہی سے سمجھ میں آجاتے ہیں اور مجاز میں کسی نہ کسی قرینے یا عرف لفظی کا ہونا ضروری ہے۔

یہ تو ایک مفرد لفظ کی مثال تھی۔ اسی طرح ہر فن کی اصطلاحیں اور پیشہ وروں کے ٹرمس (Terms) اعراف لفظیہ کی مثالیں ہیں۔

عرف عملی

عرف عملی کی تعریف استاذ احمد الزرقاء نے یہ کی ہے۔

واما العرف العملي فهو اعتياد الناس على شيئ من الافعال العادية او المعاملات المدنية	عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے طبعی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص طریقے کے عادی ہو جائیں۔

طبعی افعال سے مراد وہ افعال ہیں جن پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا مدار نہیں ہوتا۔ مثلاً کھانے پینے رہن سہن اور کھیتی باڑی کے طریقے، بعض جگہ لوگ خاص طرح کا لباس پہنتے ہیں، خاص طرح کا کھانا کھاتے ہیں یا کسی خاص دن وہ کام نہیں کرتے۔ یہ سب ان کے عادی افعال ہیں

تمدنی معاملات سے مراد ایسے معاملات ہیں جن سے کسی کا حق ثابت ہو یا حق ساقط ہوتا ہو، کوئی چیز لی یا دی جائے۔ مثلاً بیع و شرا کے معاملات، نکاح و طلاق کے طریقے وغیرہ۔ اس کی بے شمار مثالیں ہیں۔ ایک دو مثالوں کا

ذکر اوپر آچکا ہے۔ دو ایک مثالیں اور دی جاتی ہیں۔ وزنی منقولہ اشیاء کی بار برداری کا خرچ بعض جگہ بائع سے لیا جاتا ہے۔ تو جہاں عملاً یہ رواج ہوگا، وہاں بائع کو اس پر عمل کرنا ہوگا۔ یا بعض جگہ یہ رواج ہوتا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ نکاح کے وقت دے دیتے ہیں تو جہاں کا یہ رواج ہوگا۔ وہاں مہر کی اتنی مقدار کی ادائیگی ضروری قرار پائے گی۔

عرف عام

اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ استعمال کی عمومیت اور خصوصیت کے لحاظ سے عرف کی تین قسمیں ہیں۔ ان میں پہلی قسم عرف عام ہے۔ عرف عام کی تعریف ابن عابدین نے یہ کی ہے:

ھو ما تعاملہ عامۃ اھل البلاد سواءٌ کان قدیماً او حدیثاً	وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا تعامل ہو، خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید

اہل البلاد سے فقہا کی مراد ممالک اسلامیہ ہیں۔ لیکن راقم کے نزدیک اس میں اس وقت تک وسعت ہونی چاہیے۔ جب تک وہ عرف کسی صریح احکام اسلامی یا دلائل شریعت سے بالکلیۃً ٹکراتا نہ ہو۔ بالکلیہ کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ جزئی طور پر اختلاف میں تخصیص کی گنجائش ہے۔ جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی۔ عرف عام کی مثالیں بے شمار ہیں۔ عام طور پر فقہا اس کی مثال میں بیع استصناع پیش کرتے ہیں۔ بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر چیزیں بنوانے کا رواج اب ہر ملک میں اور ہر جگہ ہے۔ حتیٰ کہ پوری پوری فیکٹری آرڈر کے تحت تیار ہوتی ہے۔ باوجودیکہ اصولی حیثیت سے اسے جائز نہ ہونا چاہیے۔ کیوں کہ "بیع مالیس عندہ" (جو چیز ابھی موجود نہ ہو) کے تحت یہ بھی آتی ہے۔ لیکن دوسرے دلائل کے ساتھ عرف عام کی وجہ سے وہ خدشہ دور ہو گیا ہے۔ جو "مالیس عندہ" کی بیع وشراء میں ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا۔ اسی طرح پھل دار درخت کی فروخت کے بعد

پکنے تک پھل کو درخت پر چھوڑے رکھنے کا رواج ہے۔ یا قیمتی برتنوں میں جو چیزیں بطور تحفہ بھیجی جاتی ہیں، ان کے واپس کر دینے کا اور معمولی ڈبے اور ٹوکری میں جو چیزیں بھیجی جاتی ہیں اُن کی عدم واپسی کا رواج عام ہے تو ایسے تمام معاملات جنھوں نے موجودہ دور میں عرف عام کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ان کو قانونی طور پر عرف عام کی حیثیت دی جائے گی۔ بشرطیکہ ان شرائط کے مطابق ہوں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

عرف خاص عرف خاص سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص مقام یا کسی خاص طبقے ہی میں رائج اور مشہور ہوں۔ مثلاً عراق میں دابہ کا لفظ خاص طور پر گھوڑے کے لیے استعمال ہوتا ہے، حالانکہ اس کے لغوی معنی پیر سے چلنے والے جانور کے ہیں۔ اسی طرح بعض جگہوں پر بنکروں کو سوت اس شرط پر دیتے ہیں کہ تہائی یا چوتھائی اس میں ان کی مزدوری کا ہے یا جن ملکوں میں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں وہاں مکان کی فروختگی اور کرایے داری کے وقت لفٹ کی شرط بھی لگی ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر فن کی اصطلاح میں عرف خاص میں شمار کی جائیں گی۔ عرف خاص کی مثالوں کا استقصا مشکل ہے، مصطفٰے احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے:

وھذا العرف الخاص متنوع کثیرة متجدد ولا تحصیٰ صورته ولا تقف عند حد لان مصالح الناس وسبلهم الیها والی تحصیل احتیاجاتهم وعلائقهم متجدد وتها ابداً
(المدخل ج ۲ ص ۸۳۹)

عرف خاص بہت ہی متنوع ہے۔ اس کی اتنی نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کہ ان کا حصر اور تحدید ناممکن ہے اس لیے کہ انسان کے مصالح اور ان کے راستے ضرورتوں اور ان کے علائق کو آسان تر بنانے کے طریقے ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔

عرف شریعت عرف عام اور عرف خاص ہی کی ایک صورت عرف

شریعت بھی ہے۔ لیکن فقہا اس کا تذکرہ الگ کرتے ہیں۔ اس لیے مختصراً اس کی تشریح بھی کردی جاتی ہے۔

عرف شریعت سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامی، لغت کے بعض الفاظ کو ایک مخصوص معنی میں استعمال کرتی ہے، تو شرعی احکام کے سلسلے میں جب وہ الفاظ بولے جائیں گے تو وہی معنی مراد ہوں گے۔ لغوی معنی مراد نہ ہوں گے۔ مثلاً لفظ صلوٰۃ، صوم، حج، زکوٰۃ کے لفظی معنی کچھ اور ہیں اور شرعی معنی کچھ اور۔ البتہ شریعت نے مجازی طور پر یا تشبیہ و استعارے کے طور پر کسی لفظ کو کسی عام معنی میں استعمال کیا ہو اور عام لوگوں کے عرف میں اس کے کوئی خاص معنی مراد ہوں تو اس صورت میں عرف شریعت کے مقابلے میں عرف اہل زمانہ کو ترجیح ہوگی۔ مثلاً قرآن نے زمین کے لیے 'فراش' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن عام طور پر فراش کا لفظ بچھانے والی چیز، دری، فرش وغیرہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں فرش پر نہیں بیٹھوں گا اور پھر زمین پر بیٹھا، تو قرآن کے استعمال کردہ لفظ کے مطابق اسے حانث ہو جانا چاہیے۔ لیکن اس عرف کی وجہ سے وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ یعنی اس کی قسم ٹوٹے گی نہیں۔ لیکن اس کلیہ کے ساتھ فقہا کا یہ اصول بھی پیش نظر رہنا چاہیے۔

فلو کان الشرع یقتضی الخصوص واللفظ یقتضی العموم اعتبرنا خصوص الشرع (الاشباہ ص ۶۷)

اگر لفظ کا تقاضا عموم ہے اور شریعت کا خصوص، تو شریعت کے خصوص کا اعتبار کیا جائے گا، لفظ کے عموم کا نہیں۔

یہ ایک بہت ہی باریک قانونی بات ہے۔

علامہ شاطبی کے نزدیک عرف و عادت کی تقسیم

اور پر عرف کی قانونی حیثیت اور اس کی

قسموں کے بارے میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ زیادہ تر فقہ شافعی و حنفی سے ماخوذ ہے۔ مالکی مسلک کے مشہور امام علامہ شاطبی نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے۔ عرف کی حیثیت اور اس کی تقسیم کے بارے میں انھوں نے مجمل طور پر جو کچھ لکھا ہے۔ وہ قابلِ مطالعہ ہے۔ ان کے بیان کا کچھ خلاصہ ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

علامہ شاطبی نے عرف و عادت کی دو نوعیتوں سے تقسیم کی ہے۔ ایک وقوع و وجود کے اعتبار سے، دوسرے ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کے اعتبار سے۔ پہلی تقسیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"اپنی واقفیت اور وجود کے اعتبار سے عادات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ عادات جو ہر زمانے، ہر حالت اور ہر مقام پر یکساں طور پر پائی گئی ہیں اور ہمیشہ پائی جائیں گی۔ مثلاً کھانا پینا سونا جاگنا، رنج و خوشی، عمدہ چیزوں میں لذت محسوس کرنا اور غیر لذیز چیزوں سے نفرت کرنا وغیرہ۔

دوسری وہ عادات جو حالات اور زمانہ اور آب و ہوا کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً لباس اور مکان کی ساخت اور ہیئت، مزاج کی سختی و نرمی، سستی و چستی، عجلت و بردباری وغیرہ۔

پہلی قسم کی عادات کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا دارومدار ہے اور اس کی مصلحتیں ان ہی سے وابستہ ہیں۔ یہ عادات شریعت کے عین مطابق ہیں اور ان کی حیثیت ان احکام شریعت کی سی ہے جو قیامت تک باقی رہیں گی۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کی عادات کی حیثیت کلیات

کی نہیں ہے، بلکہ جزئیات کی ہے جو انھی کلیات میں داخل ہیں۔
یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہیں۔

فاذا کان کذالک لم یصح ان یحکم بالثانیہ علی من مضی الا احتمال التبدل والتخلف بخلاف الاولیٰ وھٰذہ قاعدۃ محتاج الیھا فی القضاء علی ماکان علیہ الاولون لتکون حجۃ فی آلآخرین ویستعملھا الاصولیون کثیرا بالبناء علیھا والفقھاء بالعلمیۃ الیھا ولیس ھذا الاستعمال یصح باطلاق بل الامر یحتمل الانقسام وینشاء بین قسم ثالث یشکل ما فیہ ھل یلحق بالاول فیکون حجۃ ام لا فلا یکون حجۃ

(ج ۲ ص ۲۰۹)

جب یہ صورت ہے تو دوسری قسم کی عادات کے مطابق کوئی فیصلہ اس بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا کہ اگلوں کی یہ عادات تھیں۔ اس لیے کہ ان میں ہر زمانے میں تغیر و تبدل کا احتمال ہے یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جس کی ضرورت فیصلے میں اس وقت پڑتی ہے۔ جب اگلوں کی عادات کو پچھلے کے لیے مثال بنانا مقصود ہوتا ہے۔ اکثر فقہا ان عادات پر احکام کی بنیاد رکھتے ہیں اور فیصلے کرتے ہیں۔ لیکن اس قاعدے کا استعمال نہ تو مطلقاً صحیح ہے اور نہ مطلقاً غلط ہے، بلکہ اس میں صحت و عدم صحت دونوں کا احتمال ہے۔ چنانچہ ان دونوں قسموں سے ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کے حجت ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے۔

عادات کی دوسری تقسیم اور تبدیلی احکام

امام شاطبی نے عادات کی دوسری تقسیم ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کی حیثیت سے کی ہے اس تقسیم میں اس حیثیت سے بحث ہو گی

کہ اگر عادات اور شرعی احکام میں تعارض ہو جائے تو کیا صورت اختیار کی جائیگی وہ فرماتے ہیں:

"عادات اور اعراف مستمرہ جاریہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک عادات شرعیہ، یعنی وہ عادات جن کو شریعت نے تسلیم کیا ہے یا واضح طور پر ان کی نفی کر دی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ شریعت نے ان کے اظہار یا ان پر عمل کرنے کو واجب و مستحب قرار دیا ہے، یا حرام و مکروہ۔

دوسری وہ عادات ہیں جو عام طور پر لوگوں میں جاری ہو جاتی ہیں۔ لیکن منفی یا مثبت طور پر ان کے بارے میں شریعت کوئی حکم نہیں دیتی۔ یعنی وہ خاموش رہتی ہے تو پہلی قسم کی عادات تو اس طرح ثابت و قائم رہیں گی۔ جس طرح شریعت کے دوسرے احکام ہمیشہ قائم و دائم رہیں گے۔ خواہ وہ احکام منفی ہوں یا مثبت۔ مثلاً نجاست و طہارت کے طریقے، ستر عورت کا لحاظ اور کشف عورت کے ساتھ عبادت نہ کرنے کا حکم۔

ان عادات کی حیثیت

فانها من جملة الامور الداخلة تحت احكام الشرع فلا تبديل لها وان اختلف آراء المكلفين فيها فلا يصح ان ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا حتى يقال مثلاً ان قبول

ان عادات کے بارے میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ:

ان عادات کا شمار ان امور میں ہے جو احکام شریعت میں داخل ہیں ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ان کے برتنے والوں کی رائیں مختلف کیوں نہ ہو جائیں تو یہ ممکن نہیں ہے کہ اس سے حسین قبیح بن جائے اور

شهادة العبد لانا باه محاسن العادات الآن فليجزه اوان كشف العورة الآن ليس لعيب ولا قبيح فليجزه او غير ذالك اذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للاحکام المستقرة المستمرة والنسخ بعد موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم باطل فرفع العوائد الشرعية باطل،

قبیح حسین بن جائے۔

چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں غلام کی شہادت کے قبول کرنے کو معاشرے میں کوئی عار نہیں سمجھا جاتا اس لیے اسے جائز ہونا چاہیے یا کشف عورت کو کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا۔ تو اس کی بھی اجازت ہونی چاہیے۔ اسی طرح اور بہت سی چیزیں ہیں اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو پائدار اور دوامی احکام شریعت میں بھی نسخ لازم آئے گا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب نسخ باطل ہے تو شرعی عادات کا لحاظ کرنا بھی باطل ہے۔

امام شاطبی نے دو معمولی مثالیں دی ہیں۔ ان پر آپ ان تمام معاملات کو قیاس کر لیجیے جو ہماری زندگی میں جاری وساری ہو گئے ہیں۔ مگر ہیں وہ روحِ شریعت کے خلاف۔

دوسری قسم کی عادات کی حیثیت

دوسری قسم کی عادات کے بارے میں امام شاطبی لکھتے ہیں:

"دوسری قسم کی عادات یعنی وہ عادتیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔ دو طرح کی ہیں۔ ان میں کچھ تو ہمیشہ یکساں رہتی ہیں اور کچھ بدلتی رہتی ہیں۔ جو عادتیں قائم اور یکساں رہتی ہیں

مثلاً کھانے پینے اور جنسی خواہش یا دیکھنا، بولنا چالنا وغیرہ تو اگر ان عادات سے وہ مقاصد زندگی پورے ہوتے ہیں جو شریعت اسلامی میں مطلوب ہیں، تو شریعت کے نزدیک قابلِ اعتبار اور لائق احترام بھی ہیں۔ اور ان کے مطابق حکم شریعت کا نفاذ بھی ہوگا، اور ان کے مطابق جو بھی حکم دیا گیا ہے، یا دیا جائے گا وہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں۔ ان کی مختلف قسمیں ہیں[1]۔ کچھ چیزوں میں عام رواج کی وجہ سے حسن وقبح پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ننگے سر رہنا، مختلف ملکوں کی تہذیب کے لحاظ سے مستحسن یا معیوب ہے۔ مشرقی ایشیائی ملکوں میں عموماً ممتاز لوگوں کا ننگے سر رہنا معیوب سمجھا جاتا ہے۔ تو اس کے بارے میں شرعی حکم بھی بدل جائے گا۔ مشرقی ملکوں میں کسی شخص کے ثقہ اور عادل ہونے میں ننگے سر رہنا مانع ہوگا۔ اور مغربی ملکوں میں یہ چیزیں مانع نہیں ہوگی۔

اسی طرح یہ اختلاف کبھی مقاصد میں ہوتا ہے۔ یعنی ایک ہی لفظ سے کوئی اور مراد لیتا ہے، اور کوئی کچھ۔ یا مختلف پیشہ کے لوگ ایک اصطلاح کا کچھ مفہوم سمجھتے ہیں اور عام لوگ اس کا کچھ اور مفہوم سمجھتے ہیں۔ ایسے تمام مواقع پر شرعی حکم بھی عام یا خاص استعمال ہی کی بنیاد پر لگایا جائے گا۔ خاص طور پر ایمان وعقود یعنی بیع وشرا اور نکاح وطلاق وکنایہ میں یہ فرق

---

[1] گو اس میں بڑی تبدیلی ہوگئی ہے۔ مگر پھر بھی اس کے کچھ اثرات معاشرے میں باقی رہ گئے ہیں، امام شاطبی نے اپنے زمانہ کا حال لکھا ہے۔

زیادہ نمایاں ہوتا ہے [1] اسی طرح یہ اختلاف بھی کسی معاشرے کے عام دستور کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً بعض خاندان، گروہ اور مقام میں یہ دستور ہوتا ہے کہ میاں بیوی کی یکجائی سے پہلے پورا نصف مہر ادا کر دیتے ہیں۔ یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی بیچتے ہیں۔ یا اس کے برعکس قسط وار یا ادھار ہی بیچتے ہیں تو ان تمام معاملات میں شریعت اسلامی ان کا لحاظ کر کے ہی کوئی فیصلہ کرے گی۔ اور کبھی یہ اختلاف کسی خارجی وجہ سے ہو جاتا ہے۔ مثلاً بلوغ عمر کی تعیین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا مطلب

لیکن عادات کے اختلافات اور پھر ان کے مطابق شرعی احکام میں تبدیلی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ عادات اور حالات کے بدلنے سے اب شرعی حکم میں تعمیم یا تخصیص ہو گئی یا اس کی تطبیق کی صورت بدل گئی۔ مثلاً جہاں یکساں اور سادہ مکانات بنتے ہیں وہاں خبار رویت صرف گھر کے دو ایک کمرے

---

[1] اسی کو فقہائے احناف عرف لغوی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اگر شرعی حکم اور عادت میں تعارض ہو جائے تو شرعی حکم کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ تعبیر اور لفظ کے مفہوم کی تعیین کے وقت عرف و رواج کے پیش نظر ہی شرعی حکم لگایا جائے گا۔ تعارض و ترجیح کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

دیکھنے سے جاتا رہتا ہے۔ لیکن جہاں مکانات میں بہت سے کمرے اور ضرورت و آسایش کی تمام چیزیں بنائی جاتی ہیں۔ وہاں جب تک بالکل مکان نہ دیکھ لیا جائے۔ وہاں خیار رویت باطل نہیں ہوگا، تو اس میں شریعت کا حکم یعنی خیار رویت تو اپنی جگہ باقی رہا۔ جو تبدیلی واقع ہوئی، وہ صرف موقع اطلاق اور صورت تطبیق میں ہے۔ امام شاطبی نے متعدد مثالیں دے کر اس کو سمجھایا ہے ان کی تھوڑی سی عبارت نیچے نقل کی جاتی ہے۔

واعلم ان ما جرى ذكره هنا من اختلاف الاحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في اصل الخطاب لان الشرع موضوع على انه دائم ابدي وانما معنى الاختلاف ان العوائد اذا اختلفت رجعت على كل عادة الى اصل شرعي يحكم به عليها كما في البلوغ مثلاً فان الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ فاذا بلغ وقع عليه التكليف فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب وانما وقع الاختلاف في العوائد

اور عرف و عادت کے داخلی و خارجی اختلافات اور پھر ان کے مطابق شرعی احکام کے مختلف ہو جانے کا ذکر کیا گیا ہے۔ تو حقیقتاً یہ اختلاف خطاب شریعت میں نہیں ہے۔ اس لیے کہ شریعت کی ساخت تو ایک ابدی قانون کی ہے۔

ان میں اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ جب عادتیں مختلف ہوتی ہیں تو ہر عادت کے لیے کسی نہ کسی مثبت یا منفی اصل شریعت سے حکم نکال لینا پڑتا ہے، اور اسی کے مطابق فیصلہ ہوتا ہے۔ مثلاً بلوغ اور عدم بلوغ کے مسئلے کو لے لیجیے۔ بالغ ہونے سے پہلے آدمی احکام شرعی کا پابند نہیں ہوتا لیکن بالغ ہوتے ہی اس پر شریعت کی تمام پابندیاں لازم ہو جاتی ہیں

ادنی الشواھد (ایک ہی آدمی کے بارے میں جو دو طرح کا رد یہ شریعت نے اختیار کیا ہے) تو اختلاف شریعت کے خطاب میں نہیں ہے۔ بلکہ یہ اختلاف عادات و مشاہدات کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ اسلامی قانون میں عرف و عادت کی حیثیت ایک ضمنی ماخذِ قانون اور تعیین مفہوم اور تخصیص حکم کے لیے وسیلے اور ذریعے کی ہے اور یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ نصوص شریعت اور اعراف و عادات میں اگر ٹکراؤ پیدا ہو گا تو نصوص شریعت کی روح کو سامنے رکھ کر اعراف و عادات میں اخذ و ترک میں جو صورت شریعت کے منشا و روح سے قریب تر ہو گی، وہ اختیار کی جائے گی۔ لیکن ابھی یہ بات وضاحت اور تفصیل کی محتاج ہے کہ تعیین مفہوم اور تخصیص حکم میں اعراف و عادات کا دائرہ کتنا وسیع یا محدود ہے اور اعراف و عادات اور منصوص احکام شریعت میں خواہ وہ احکام کتاب و سنت سے ثابت ہوں، یا اجتہاد سے، اگر ٹکراؤ یا تضاد پیدا ہو رہا ہو تو احکام شریعت کو اعراف و عادات کے مقابلے میں ترجیح ہو گی یا حالات و ضروریات یا احکام شریعت کی خصوصیت و عمومیت کے پیش نظر کبھی اعراف و عادات کو راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس موضوع کی سب سے اہم نازک اور موجودہ حالت میں ضروری بحث یہی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں پورے حزم و احتیاط کے ساتھ غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ موجودہ مروجہ مسائل کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کے بارے میں جو رائے بھی قائم کی جائے گی اس سے یا تو نصوص شریعت کی روح مجروح ہو گی۔ یا عام انسان حرج و مشقت کے خوف سے

ان مسائل میں اسلامی قانون ہی کو دینے پر آمادہ ہوجائیں گے۔ کاش ادارۂ ثقافت کے رفقا اور بعض جدید تعلیم یافتہ حضرات اسلام کی دی ہوئی اس آزادی سے اس دائرے میں فائدہ اٹھاتے تو ان کے مجتہدات اور تجددات امت کے لیے ذہنی انتشار کا سبب بننے کے بجائے موجب تیسیر اور آسانی کا سبب ہوتے مگر انھوں نے اس بارے میں جو روش اختیار کی ہے وہ دین و ملت کے لیے کسی طرح مفید نہیں کہی جاسکتی۔

صالح اعراف و عادات کی حیثیت

ایسے تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے مروجہ وضعی قوانین جن کی صالحیت پر ساری دنیا کے سنجیدہ طبقے کا اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا روح شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو۔ ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں ترک و رد کے بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی۔ اسلامی قانون، مروجہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے نہ کسی بھی انسانی طبقے کی حق تلفی ہوتی ہو اور نہ ان سے کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹتی ہو۔ مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانونِ اجرت رائج اور نافذ ہے۔ جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی ممالک تسلیم کر چکے ہیں۔ اس کے بارے میں راقم کا خیال ہے کہ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو بڑی آسانی سے اسلامی قانونِ اجرت بنایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانونِ تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی نفسہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹہ بازی تبادلۂ زر کے ادھار درادھار طریقوں، بغیر کسی تحدید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعبہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کا نہیں، بلکہ

امالہ کا ہے۔ یعنی حتی الامکان رائج قانون کو وہ کانٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا عام اعلان ہے۔

الحکمتہ ضالتہ المومن حیث وجد ھا فھو احق بھا (حدیث)

حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے وہ جہاں پائے گا اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے

فقہا نے اسی بنا پر لکھا ہے کہ:

مالم نیص علیہ فھو محمول علے عادات الناس لانھا دالۃ (ہدایہ باب الربوا)

جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان کا فیصلہ لوگوں کے عادات و چلن کے مطابق ہوگا کیوں کہ ان سے رہنمائی ہوتی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مروجہ وضعی قوانین ایک خاص مادی نقطۂ نظر کی غمازی کرتے ہیں۔ اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی ذہنیت کا ترجمان ہے، اور نقطۂ نظر کے اس اختلاف کا اثر ان کے تمام شعبوں پر بھی پڑتا ہے۔ اس لیے محض چند ظاہری تبدیلیوں سے اسے اسلامی قانون میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطۂ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے۔ یہ اعتراف ہے کہ وضعی قوانین کا منتہائے نظر آزاد مادی خوشحالی ہے، اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو ایمان و اخلاق کی پابند ہو۔ لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر ہو رہی ہے، نہ کہ نقطۂ نظر اور اسپرٹ پر اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سہی، کم از کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے۔ مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرے میں عدل و انصاف

قائم ہو۔ ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لیے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر ممنوعہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قانون کے سلسلے میں بنیادی عامل قوت نافذہ ہے۔ نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطۂ نظر ہوگا، اسی اعتبار سے قانون کی اسپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لیے سودی بینکنگ کو لیجیے۔ جہاں تک بینکنگ کے مقصد نقطۂ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس سسٹم کے چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائدار اخلاقی قدروں اور تحریم تحلیل کا کوئی تصور نہیں ہے اس لیے وہ سود کو ظلم و زیادتی یا عدل و انصاف کے خلاف نہیں سمجھتے۔ اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آجائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں، تو وہ اس کو مضاربت و اشراکت کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف و عادت کو اپنے دامن میں اس لیے جگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے، بلکہ اس کی قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے مزاج کے مطابق ہے، یا کم از کم اس سے کوئی ٹکراؤ اور تضاد نہیں ہے۔
استاذ احمد فہمی نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ:

فلم یکن من طبعه نسخ عادات صالحة ولا هدم شرائع عادلة ولا استنكار مدنيات فاضلة بل ما كان منها كفيلا بالمصالح اقره واعتبر من شرعيته و يدبره امر الناس لكن لا على انه عادة بل على انه دين فيه مصالح العباد فى المعاش والمعاد لان الشارع لما احترها العرف

"اسلامی شریعت کی طبیعت اور فطرت یہ نہیں ہے کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور عادلانہ قوانین پر خط نسخ پھیر دے اور اچھے مدنی اصول سے ابا کرے بلکہ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن چیزوں میں بھی کچھ بہتر فوائد و مصالح پوشیدہ ہوتے ہیں ان کو وہ باقی رکھتی ہے۔ اور اسی کے مطابق لوگوں کے معاملات کی تدبیر کرتی ہے۔ لیکن یہ بات

بتقریرہ فقد شرعہ للناس

ضرور ہے کہ وہ کسی عرف وعادت کو اس لیے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت بن چکی ہے۔ بلکہ اس کے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دینی نقطۂ نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دنیوی اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں اور جب شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے، تو انھوں نے دوسروں کے لیے بھی اس کو ملحوظ رکھنے کا قانون بنا دیا ہے۔

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف و تضاد کی صورتیں

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) یہ کہ عرف کتاب وسنت کے کسی خاص حکم[۱] سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عرف اور کسی عام حکم شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اجتہاد فقہا میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت

وہ اعراف وعادات جن سے شریعت نے بالنص اختلاف کر دیا ہے، یا شریعت کے منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے۔ مثلاً جاہلیت میں تبنی یا بیع منابذہ وغیرہ کا رواج تھا، جسے قرآن وسنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف وعادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے۔ خواہ اس کا دائرہ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم۔ کیوں کہ عرف ونص کے تصادم

---

[۱] کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہے کہ خاص طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس (مسلسل)

اور ٹکراؤ کی دو ہی صورتیں ہوں گی۔ ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے۔ دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے، تو شرعی احکام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ اس لیے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں۔ علامہ شامی اس صورتِ حال کے بارے میں لکھتے ہیں:

اذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالفہ من کل وجہ بان لزم منہ ترک النص فلا شک فی ردہ کتعارف الناس کثیراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر و لبس الحریر والذھب وغیر ذالک مما ورد تحریمہ نصا (نشر العرف ص ۱۱۶)

اگر عرف اور دلائل شریعت میں، من کل الوجوہ مخالفت ہو، یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس عرف کے رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی، ریشمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے عادی ہو جاتے ہیں تو ایسے محرمات جن کی حرمت نص سے ثابت ہو وہ قابلِ ترک ہیں۔

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال واطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا۔ اسی طرح بے شمار مروجہ معاشی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کردی یا ان کو یکسر ختم کر دیا۔ مثلاً جاہلیت میں بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع القاء الحجر، بیع مضامین، بیع ملاقیح بیع غائص اور

(بقیہ حاشیہ ص ۱۴۹) کے متعلقات کے متعلق ہو، اور عام سے مراد یہ ہے کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں۔ علمائے اصول فقہ خاص اور عام کے لحاظ سے اس کے مفہوم کی خصوصیت اور عمومیت مراد لیتے ہیں۔

بیع غائب وغیرہ کا عام رواج تھا۔ مگر قرآن نے اجمالی طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دے دیا۔ اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم تراضی بھی تھی اور قمار بھی، آج بھی عدم تراضی، خصومت بین الفریقین اور قمار کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ کتنے ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں، ان کو اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے بند رنج رد ہی کرنا پڑے گا۔

اسی طرح نکاح شغار[1] اور احتکار وغیرہ کی بھی آپ نے ممانعت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کر دی گئی کہ ایسے لوگوں کو منڈی میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی۔

خلاصہ یہ کہ جو اعراف وعادات نصوص شریعت سے ٹکراتے نہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخدلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا۔ لیکن جو اعراف وعادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں، ان کو شریعت بہر حال رد کرے گی اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اختیار کرتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود اور اوامر کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا مُصطفےٰ احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے:

ان العرف انما یعمل بہ فی حدود الحریۃ التی ترکھا الشارع للمکلفین فی میادین الاعمال والالتزامات دون تولی الشارع بنفسہ تحدیدہ علیھم والزامھم بہ بصورۃ خاصۃ والا فلا یمکن ان تقلب الاوضاع علی النہ من	عرف کا دائرۂ عمل اعمال و ذمے داریوں کے ان ہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع نے انسان کو آزادی دی ہے۔ نہ یہ کہ اس کا دائرۂ عمل ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع ہو گا جن کی تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت میں کر دی ہے

[1] اس شرط پر دو آدمی تبادلہ کی شادی کریں کہ کوئی مہر ادا نہیں کرے گا۔

اسس الشی الئع کلها رأسًا علی عقب نتنقص الشی بعة بنا نا وتصبح اثرًا بعد عین

اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانے کے اعراف و عادات شریعت کی بنیادوں ہی کو پس پشت ڈال دیں گے۔ اس طرح شریعت کا پورا تار و پود بکھر کر رہ جائے گا اور وہ ماضی کی ایک یادگار رہ جائے گی۔

اس میں استثنا کی صورت

نص خاص اور عرف میں تضاد اور تعارض کی صورت میں جمہور فقہا اسی کے قائل ہیں کہ ہر صورت میں نص کو عرف پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں عرف کو مرجح قرار دینے کے قائل ہیں۔ جب منصوص حکم عرف و رواج پر مبنی ہو یعنی ایسا منصوص حکم ان کے نزدیک عرف کے بدلنے سے خود بخود بدل جائے گا۔ اس کی مثال میں فقہا ان اموال ربویہ کو پیش کرتے ہیں جن کے تبادلے اور قرض لینے دینے کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری کا حکم دیا ہے مثلاً سونے چاندی، گیہوں جو نمک اور کھجور کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ جب تم ان کا تبادلہ کرو، یا قرض لو دو تو مثلاً بمثل یداً بید، سواءً بسواء یعنی ہم مثل، برابر دست بدست ہو، البتہ اگر جنس بدل جائے تو پھر فبیعوا کیف شئتم جس طرح چاہو بیچو۔

اس حدیث کی روشنی میں جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ جس زمانے میں بھی ان چیزوں کا تبادلہ ہوگا یا یہ چیزیں قرض میں لی یا دی جائیں گی، تو تول کر یا ناپ کر، مثلاً آپ نے سونے اور چاندی کو تول کر اور بقیہ چیزوں کو ناپ کر تبادلہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس لیے اب جب بھی ان چیزوں کا مبادلہ ہوگا تو ہم مثل برابر اور دست بدست ہونے کے ساتھ ناپنے والی چیزوں کو ناپ کر تبادلہ ہوگا۔ اور وزن کرنے والی چیزوں کا وزن کر کے تبادلہ ہوگا خواہ وہ چیزیں جو آپ کے زمانے

میں تول کر بکتی تھیں[۱] اور جو ناپ کر بکتی تھیں، وہ تول کر بکنے لگیں جیسے موجودہ دور میں گیہوں، جو، وغیرہ بکتا ہے۔ ان کے نزدیک ان منصوص اشیاء میں تبادلہ کی کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ، قابلِ قرض اور قابل فروخت چیزوں میں اعتبار عرف کا کیا جائے گا۔ یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ بھی عام طور پر رائج ہوگا اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا، حتیٰ کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحتاً ارشاد نبوی موجود ہے۔ ان کے تبادلہ میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہم جنس سے کیا جائے تو ان میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعے ہو، یا کیل پیمانہ کے ذریعے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ سونا اور چاندی کے تول کر اور باقی چیزوں کے ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اس لیے آپ نے اس عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دے دیا۔ آپ کے حکم کا مقصد اور منشا یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعے پورا ہو یا کیل کے ذریعے، اس سے آپ کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ اگر آپ کے زمانے میں سونے اور چاندی کے لیے کیل اور دوسری اشیاء کے وزن کا معیار تساوی ہوتا تو آپ وہی اختیار فرماتے۔ اس رائے کو فقہائے احناف میں ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے اور تعامل پوری امت کا اسی

---

[۱] یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ یہ قید ہم جنس چیزوں کے تبادلہ یا قرض کی صورت میں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص گیہوں تول کر خرید لے تو جمہور فقہا کے نزدیک وہ ناجائز ہوگا۔

پر ہے۔ فقہ کی تمام اہم کتابوں میں تفصیل موجود ہے۔ صاحب درالمختار لکھتے ہیں:۔

وعن الثانی اعتبار العرف مطلقاً ورجحہ الکمال وخرج علیہ سعدی آفندی (ج ۴ ص ۲۸۱)

امام ابویوسف مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے اس کے مطابق بہت سے دلائل کی تخریج کی ہے۔

علامہ شامی صاحب درمختار اور ابن ہمام کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان المعتبر العرف الطاری بانہ لایخالف النص بل یوافقہ لان النص علی کیلیۃ الاربعۃ ووزنیۃ الذھب والفضۃ مبنی علی ما کان فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم من کون العرف کذالک حتی لو کان العرف اذ ذالک بالعکس لورد النص موافقاً لہ ولو تغیر العرف فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لنص علے تغیر الحکم وملخصہ ان النص معلول بالعرف فیکون المعتبر ھو العرف فی ای زمان کان

(رد المختار ج ۴ ص ۲۸۱)

وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے کے بجائے اس کے موافق ہو۔ چار چیزوں کی کیلیت اور سونے اور چاندی کی وزنیت اس پر مبنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی عرف تھا۔ چنانچہ عرف اگر اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا حکم اسی کے مطابق ہوتا۔ اور اگر آپ کے زمانے ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ منصوص حکم کی علت عرف ہے۔ اس لیے اس میں عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا خواہ کوئی بھی زمانہ ہو۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ اگر شریعت کا کوئی

حکم خاص معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔

جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابویوسف کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجہ اولیٰ عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

(۱) امام ابویوسف کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جاسکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سدباب ہوسکتا ہے۔ ان کی اس رائے میں اُمت کے لیے جو تیسیر ہے، اس پر علامہ ابن عابدین خوش ہوکر لکھتے ہیں:

فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم او استقراضها بالعدد كما في زماننا لا يكون مخالفاً للنص فالله تعالى يجزي الامام ابا يوسف عن اهل الزمان خير الجزاء (نشر العرف ص ۱۱۸)

اگر لوگ سکّے کو سکّے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے دینے کے عادی ہوجائیں، جیسا کہ اس دور میں ہے تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو تمام دنیا کی طرف سے جزائے خیر دے کہ انھوں نے یہ آسانی پیدا کی۔

امام ابویوسف کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترکِ نص لازم آتا ہے اور ربوا کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ موافقت ہے اور اس سے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے، بلکہ بند ہوگیا ہے۔

حاشا لله ان يكون مراد ابي يوسف ذالك ... فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة

خدا کی پناہ کہ امام ابویوسف کی مراد اس سے یہ ہو ... نئی اور بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ کرنے سے

مخالفۃ للنص بل فیہ اتباع النص

نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔

فاللہ تعالیٰ یجزی الامام ابو یوسف عن اھل ھذا الزمان خیر الجزاء فلقد سد عنھم بابا عظیما من الربا (ص ۱۱۸)

اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام ابو یوسف کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے سود کے بہت بڑے دروازے کو لوگوں کے لیے بند کر دیا۔

اور اس کی کچھ مثالیں آچکی ہیں، ایک دو مثالیں اور دی جاتی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص سے عرف کے تصادم کی صورت میں امام ابو یوسف کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی، بلکہ نص کی روح کو باقی رکھنے کے لیے اس کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے۔ جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری لڑکی کے سلسلے میں فرمایا:

اذنھا صماتھا

اس کی خاموشی اجازت ہے۔

اس حکم کے بارے میں فقہا متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے، اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے، جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے، خواہ سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ کیوں کہ ثیبہ عورتوں کو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرف معاشرہ ہے۔ اس لیے معاشرے کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا۔ اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔

(۲) جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال جو چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں، ان کے وزن میں اگرکچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکے کو منسوخ قرار نہیں دیتیں، وہ چلتا رہتا ہے، اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید فروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے۔ باوجود یہ کہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سن کا ذکر بھی ضروری ہوگا۔ کہ فلاں سن کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے، اور اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی اور شارع کا یہ مقصود بہر حال نہیں ہو سکتا کہ لوگ اس دشواری میں پڑیں۔ اس لیے امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کر کے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہوگا۔ گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے۔ لیکن عرف و ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے۔ علامہ ابنِ عابدین شامی اس مسئلے پر بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں۔

وعلی کل فینبغی الجواز والخروج من الاثم عند اللہ تعالیٰ اما نباءً علی العمل بالعرف او للضرورۃ (نشر ص ۱۲۰)

ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔ اور خدا کے یہاں اس معصیت سے اس کو بری سمجھا جائے۔ یہ اس لیے کہ عرف یہی ہے یا اس لیے کہ ضرورت کا اقتضا ہے۔

چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعے ہو اور جب آپ سے یہ پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازے سے واپس کر دیتے ہیں، تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے، تو آپ نے فرمایا: نہیں۔

لیکن یہ حکم سکوں کے تبادلہ تک محدود ہے۔ اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا باعھا بالفضۃ الخالصۃ فانہ لایجوز الا وزناً (النشر ص ۲۱)

اس کے برخلاف اگر اگر کوئی شخص خالص چاندی اس سے خریدے تو یہ بغیر وزن کیے ہوتے جائز نہیں ہو سکتا۔

یہاں اگر "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے، تو دوسرے اصول کے تحت اس کی حد بھی مقرر کردی گئی ہے۔ یعنی "الضرورات تقدر بقدر ہا" ضرورت کے بقدر ہی اس کا استعمال صحیح ہے۔ ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے اب اس کو اگر کوئی شخص اس کو کاروبار بنائے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

عرف اور نص عام میں تعارض

اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے، تو عرف کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا ہو" وہ عرف اس وقت موجود تھا یا نہیں۔ یعنی فقہا کی زبان میں یہ عرف العرف المقارن یا العرف المتاخر بالحادث لبعد النص ہے۔ یعنی فقہانے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر (اشباہ - ۷۰)

جس عرف پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں وہ عرف مقارن ہے، نہ عرف متاخر۔

العرف المقارن

وہ عرف جو ورود نص کے وقت موجود تھا، اس کی دو صورتیں ہیں۔ یہ عرف لفظی ہے یا عرف عملی۔

عرف لفظی اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا۔ بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو۔ اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو، اگر منصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی لغت کے وسیع معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ کیوں کہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے۔ اسی لیے اسی معروف الوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جتنا کہ معاشرے میں رائج ہے، تو پھر عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ یعنی اگر شریعت میں کسی لفظ کے معنی خاص ہیں اور لغت میں عام تو شریعت کے خاص معنی کا لحاظ کیا جائے گا۔ "فلو کان الشرع یقتضی الخصوص واللفظ یقتضی العموم اعتبرنا بالخصوص الشرع" گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدے کی ایک صورت ہے۔ یعنی لفظ اس وقت تک اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جب تک کہ مجازی معنی کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثال کے لیے بیع، شرا، اجارت، صوم و صلوٰۃ، حج، عدت وغیرہ کے الفاظ ہیں۔ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معنی میں بولے جاتے تھے یا بولے جانے لگے تھے جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیے جائیں گے جو اس وقت معاشرے میں رائج تھے۔ خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود

عرف عملی اگر نص عام معارض عرف لفظی نہیں، بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابل اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہا کی رائیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے کہ:

التعامل بخلاف النص لا یعتبر — نص کے خلاف کوئی تعامل قابل اعتبار

(الاشباہ ص ۶۴)

نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ تخصیص کے لیے اس کو قابلِ اعتبار سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے

عرف عام اگر یہ عرف عملی عام ہے، یعنی خاص گروہ یا طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے۔ تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا[۱]۔ البتہ اس سے تخصیص پیدا ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے، جو بظاہر متعارف کے خلاف معلوم ہوتا ہے، وہ اصلاً اختلاف و معارض نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارض و خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہو گا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہو گا، جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہو گا تو گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر ساتھ ساتھ تعامل ہو گا۔ چونکہ عرفِ عام سے لوگوں کو ہٹانے میں بڑی دقتیں اور مشقتیں ہوتی ہیں۔ اس لیے ان کو ساتھ ساتھ نباہنا ضروری ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

وان لم یخالفہ من کل وجہ بان ورد الدلیل عاما والعرف خالفہ فی بعض افرادہ ..... فان العرف العام یصلح مخصصا ویترک بہ القیاس (نشر ص ۱۱۶)

اگر نص اور عرف میں من کل الوجوہ مخالفت نہ ہو، تو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو، اور اس کے بعض حصے اور افراد سے عرف کا تعارض ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا، جب کہ وہ عرف عام ہو

---

[۱] اصول فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے "قصر اللفظ العام علی بعض افرادہ" (مسلم)

اس لیے کہ عرف نص میں تخصیص پیدا
کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور
قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اس کی مثال میں فقہا استصناع کو پیش کرتے ہیں۔ بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا قیاساً اس ارشاد نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے۔ جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اُس کو نہ بیچنا چاہیے "نہی عن بیع ما لیس عند الانسان" تو اس حکم سے پتا چلتا ہے کہ اگر بیع (جو چیز بیچی گئی ہے) بائع کی ملک میں بر وقت موجود نہ ہو، تو اس کو فروخت نہ کرنا چاہیے۔ لیکن جس وقت آپ نے یہ حکم دیا، اس وقت بیع استصناع کا عام رواج تھا، اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے، بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے۔ اس لیے مجتہدین نے بیع استصناع کو اس کے تعامل یا عرف عام کی وجہ سے جائز رکھا، تو آپ کے عمومی حکم نہی میں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہو گئی۔ اب گویا یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے نہی کے اس حکم عام سے بیع استصنا کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح "بیع ما لیس عندہ" سے بیع سلم[1] اور بیع سلف کو صراحتاً مستثنیٰ کر دیا تھا اور قیاس جو یہ چاہتا تھا

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۱) اب یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو، یا کوئی قرینہ موجود ہو۔ مثلاً قرآن میں کہا گیا ہے۔ احل اللہ البیع، یہ حکم عام ہے۔ اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت، حتیٰ کہ اگر سودی معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہو سکتے ہیں لیکن جب حرم الربا کا لفظ قرآن نے معاً کہہ دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ ہیں

[1] بیع سلم کی تعریف یہ ہے "بیع شئی مخبر معین موجل، التسلیم بثمن معجل" خریداری

کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے، تو عرف عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا۔ لیکن عرف عام کے سلسلے میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف، عرف مقارن لورود النص ہو (یعنی جس وقت حکم دیا گیا ہے اس وقت بھی یہی عرف رہا ہو) اسی طرح یہ شرط بھی ہے کہ یہ عرف عام ہو۔ اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہا نے رد کر دیا ہے

والعرف المشترك لا يصح الرجوع اليه مع التردد (نشر ص ۳۴۴)

عرف مشترک کی طرف بھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے۔

نص عام اور عرف خاص

اگر نص عام اور عرف خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہا کی رائے کے مطابق عرف خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرف عام کے ذریعے تخصیص وتبیین کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورت عامہ بھی ہے۔ لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اگر عرف خاص کو تخصیص وتبیین کا حق دے دیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے۔ ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تبیین ایک صورت کی متقاضی ہو گی اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشا کی وضاحت ہو جائے تو یہ منصب عرف عام مقارن بورود النص کو تو دیا جا سکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جا سکتا۔ ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے

لقبیہ حاشیہ ص ۱۶۱) سے پہلے پیشگی رقم دے دی جائے) اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بائع کو پیشگی رقم اس لیے دے دی جاتی ہے کہ وہ مبیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے۔ تعجیل الثمن فیہ ان لیستعان بہ علی انتاج المبیع او جلبہ

اس کی وضاحت کی ہے۔ ابن نجیم اس مسئلے پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص (اشباہ ص ۷۲)

خلاصہ یہ ہے کہ مذہب حنفی میں مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

وان كان العرف خاصا فانه لا يعتبر وهو المذهب (ص ۱۱۶)

حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص لان ذلك تعامل اهل بلدة اقتضى ان يجوز التخصيص فترك التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك (نشر ص ۱۱۶)

عرف عام کے برخلاف اگر کسی ایک شہر کے لوگ پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز نہ ہوگا اور نہ ان کے معاملے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس معاملے کو ہم تسلیم کریں تو اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے۔ البتہ تخصیص جائز ہے لیکن ہمارے فقہا نے عرف خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت بھی نہیں دی ہے۔ کیوں کہ یہ ایک مقام کا تعامل ہے اور ایک مقام کے تعامل سے کسی حدیث نبوی کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقام کے تعامل کا تقاضا ہوگا کہ نص میں تخصیص کی جائے۔

اور دوسرے مقام کا تعامل اس تخصیص
میں مانع بن سکتا ہے۔ اس لیے اس
شک وشبہ کی حالت میں تخصیص نہیں
ہو سکتی۔

یہ ہے عام حنفی فقہا کا نقطۂ نظر، لیکن اس میں بعض فقہائے احناف اور امام مالک اور مالکی فقہا کا رجحان یہ ہے کہ تخصیص میں عرف عام اور عرف خاص کی تفریق کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نص عام اور عرف خاص میں جب تضاد پیدا ہو جائے تو عام فقہائے احناف عرف خاص کو نظر انداز کر کے نص پر عمل کرتے ہیں اس کے ذریعے نہ تو کسی منصوص کی تبیین صحیح سمجھتے ہیں اور نہ تخصیص لیکن ماوراء النہر کے بعض فقہا اور اہل تحقیق اور مالکی فقہا اس سے بھی تبیین و تخصیص کے قائل ہیں۔ فقہائے ماوراء النہر کے استدلال کو ابن عابدین نے ذخیرۂ برہانیہ سے نقل کیا ہے۔

فیما لو دفع الی حائک غزلا علی ان ینسجہ بالثلث قال ومشایخ بلخ کنصیر بن یحییٰ ومحمد بن سلمہ وغیرھما کانوا یجیزون ھذہ الاجارۃ فی الثیاب للتعامل اھل بلدھم بمعنی تخصیص النص الذی ورد فی قفیز الطحان لافی الحائک الا ان الحائک نظیرہ فیکون واردا فیہ دلالۃ فمتیٰ ترکنا العمل بہ دلالۃ

اگر کوئی شخص بنکر کو اس شرط پر سوت دے کہ اس میں سے ⅓ وہ اپنی اجرت میں لے لے اور بقیہ کپڑا واپس کر دے تو مشائخ بلخ ..... مثلاً نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ کپڑے میں اس طرح کے اجارہ کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے دیار میں یہی رواج اور تعامل ہے۔ اور کپڑے میں اس اجارہ کو جائز کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قفیز طحان والی حدیث کی اس سے تخصیص کر دی گئی

هذا النص فی الحائک وعملنا
بالنص فی قفیز الطحان کان
تخصیصاً لا ترکا اصلاو
تخصیص النص بالتعامل
جائز الا تری انا جوزنا
الاستصناع للتعامل ولا استصناع
بیع مالیس عنده وانه منهی
عنه وتجویز الاستصناع
التعامل تخصیص منا للنص
الذی ورد فی النهی

ولو تعامل اهل
بلدة قفیز الطحان فانه لا یجوز ولا
تکون معاملتهم معتبرة لانا
لو اعتبرنا معاملتهم کان ترکا
للنص اصلاو بالتعامل لا یجوز
النص اصلاً وانما یجوز تخصیصه
(نشر العرف ص ۱۱۰)

ہے۔ اس لیے کہ حدیث نبوی محض
قفیز طحان کے بارے میں وارد ہوتی
ہے، حُنکر کے بارے میں نہیں، البتہ
حنکر کا مسئلہ بھی دلالۃً اسی کے مماثل
ہے، اس لیے دلالۃً اس حکم کا اطلاق
اس پر بھی ہوگا۔ تو جب ہم نے حائک
کے معاملے میں دلالۃ النص کو چھوڑ
دیا اور قفیز الطحان میں صراحۃ النص
پر عمل کیا تو اس سے تخصیص نص لازم
آتی۔ بالکلیہ ترک نص کا لزوم نہیں
ہوا۔ اور تعامل سے نص کی تخصیص
جائز ہے جیسا کہ بیع استصناع کو ہم
نے جائز رکھا ہے، حالانکہ بیع استصناع
پر بیع مالیس عندہ کا اطلاق ہوتا ہے
جو ممنوع ہے۔ لیکن تعامل کی وجہ سے
اس کو جائز رکھا گیا ہے۔

بر خلاف اس کے اگر کسی ملک یا خطے
کے لوگ قفیز الطحان پر عمل کرنے لگیں
تو اس کو کسی صورت میں جائز قرار
نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اگر اس
کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس معاملے میں
صریح حکم شریعت کا بالکلیہ ترک لازم
آئے گا اور کسی تعامل سے ترک نص

جائز نہیں ہے، صرف تخصیص جائز
ہوسکتی ہے

غرض یہ کہ عرف خاص سے نص کی تخصیص کے سلسلے میں فقہائے بلخ وغیرہ وہی استدلال پیش کرتے ہیں، جو عام فقہا عرف عام کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔ یعنی وہ بھی عرف خاص اور نص میں تعارض کی صورت میں نص صریح کو ترک کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن جب صورت پر اس کا اطلاق دلالۃً اور اشارۃً ہو رہا ہو یا وہ قیاساً نص کے مماثل ہو، اس میں وہ تخصیص اور ترک قیاس کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ جس ضرورت اور وجہ کی بنا پر عرف عام کو یہ حیثیت دی گئی ہے۔ وہی ضرورت اور وجہ محدود پیمانے میں سہی، یہاں بھی موجود ہے۔ ان حضرات نے گو بڑی احتیاط کے ساتھ عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا ہے، لیکن عام فقہا نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور ان کا یہ خدشہ بالکل درست ہے کہ اس سے ایک "مذہبی انارکی" پیدا ہو جائے گی۔ لیکن راقم کے نزدیک موجودہ دور میں علمائے بلخ و بخاری کی یہ رائے قابل غور ہے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کے استعمال میں اتنی سہولت نہ ہونی چاہیے کہ صریح شرعی احکام پر خط نسخ پھر جائے۔ خاص طور پر ان مشکل مسائل میں تو اس کا لحاظ ضروری ہے، جن کی حیثیت عموم بلوی کی ہوگئی ہے۔ عموم بلوی کی بحث آگے آتی ہے۔ خود ابن نجیم ایک طرف یہ فرماتے ہیں کہ:

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف بالخاص	خلاصہ یہ کہ عام فقہا کا مسلک یہی ہے کہ عرفِ خاص کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ:

ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره۔	لیکن بہت سے مشائخ نے ان کے اعتبار کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔

پھر کہتے ہیں:

وقد اعتبروا عرف القاهرة	فقہا نے متعدد مسائل میں قاہرہ کے

فی مسائل منہا مافی فتح القدیر عن دخول السلم فی البیت المبیع بالقاہرۃ دون غیرہا لان بیوتہم طبقات لا ینتفع بہا الا بہ

(ص ۷۲)

عرف کا لحاظ کیا ہے۔ اسی میں سے ایک مسئلہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ قاہرہ کے مکانات کی فروختگی میں یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ بائع سیڑھی بھی دے۔ اس لیے کہ وہاں کے مکانات کئی کئی منزل کے ہوتے ہیں۔ حالانکہ قاہرہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ کے لیے یہ شرط درست نہیں ہے، سیڑھی کے بغیر وہاں کے مکانات استعمال نہیں کیے جا سکتے۔

مثلاً اس زمانے میں دس منزلہ اور بیس منزلہ مکانات میں لفٹ کی شرط بھی لگی ہوتی ہے۔

اس مسئلے کے بارے میں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ اس سے نص سے کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے بحث سے خارج ہے۔ مگر انھوں نے ایک ایسی شرط کا ذکر کیا ہے جو بیع سے خارج ہے۔ اور بیع سے خارج چیز کی شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس لیے یہ بھی تضاد کی صورت ہوئی۔ عرف لفظی اور عملی کی متعدد مثالیں دینے کے بعد ابن نجیم لکھتے ہیں۔

ومن ہذا و امثالہ علم ان العجمی یعتبر عرفہ قطعاً

(ص ۶۸)

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ عجمیوں کا عرف معتبر ہوگا۔

اسی بنیاد پر زیلعی نے صاحب کنز کے اس قول پر کہ چھت پر کھڑا ہونے والا گھر کے اندر سمجھا جائے گا۔ لکھا ہے کہ:۔

ان المختار لا یحنث فی العجم لانہ لا یسمی داخلاً عندھم

مختار قول یہ ہے کہ عجمیوں کی اصطلاح میں وہ حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے نزدیک چھت پر کھڑے ہونے والے کو مکان کے اندر نہیں سمجھا جاتا۔

مالکی نقطۂ نظر

اس سلسلے میں مالکی فقہا میں اختلاف ہے کہ عرف کو مخصص نص بنایا جائے یا نہیں۔ کچھ لوگ تو عرف عملی سے تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن محققین کا خیال ہے کہ عرف عملی سے اسی طرح تخصیص ہو سکتی ہے جس طرح کسی مطلق کو عرف کے ذریعے مقید کیا جا سکتا ہے البتہ ان کے قول سے یہ پتا نہیں چلتا کہ وہ یہ حیثیت عرف عام ہی کو دینا چاہتے ہیں، یا عرف خاص کو بھی۔ ان کی اس عدم تصریح کی وجہ سے یہی سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ اس بارے میں عرف عام اور عرف خاص میں کسی تفریق کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ قاضی ابن عربی اس آیت:

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین (البقرہ)

مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس دودھ پلائیں۔

کے تحت لکھتے ہیں کہ امام مالک کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی اونچے گھرانے اور بلند معاشرت کی عورت ہو اور اس کا بچہ کسی دوسری عورت کا دودھ پی لیتا ہو اس کو مصلحت عرفیہ کی وجہ سے اس نص عام کے باوجود دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قاضی ابن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ:

ولمالک فی الشریفۃ رای خصص بہ الآیۃ فقال انھا لا ترضع اذا کان شریفۃ[1]

اور امام مالک نے بلند معاشرت عورت کے بارے میں جو رائے دی ہے، اس سے آیت کی تخصیص ہو جاتی ہے تو انھوں نے فرمایا کہ اگر ایسی شریف عورت ہے تو اس پر دودھ پلانا

ضروری نہیں ہے۔[1]

امام مالک کی یہ رائے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ رائے مصلحت عرفیہ کی وجہ سے دی گئی ہے۔

وھذا من باب المصلحۃ التی مھد نا فی اصول الفقہ (ص ۳۳)

یہ رائے اس مصلحت عرفیہ کی قبیل کی چیز ہے جس کی تفصیل ہم نے اصول فقہ میں کی ہے۔

عرف خاص سے نص کی تخصیص کی جو تفصیل کی گئی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علمائے ماوراء النہر اور فقہائے مالکیہ کی رائے بالکل نظر انداز کر دینے کے لائق نہیں ہے۔ البتہ اس سلسلے میں ان قیود کا لحاظ ضروری ہے جن کا ذکر خود انھوں نے کیا ہے۔ اور جن کا لحاظ عام طور پر شریعت میں اعراف میں اجتہاد کے وقت کیا جاتا ہے۔ ابن عابدین اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں

ولو سلم ان المراد بالعرف العام ماذکرنہ فاعتبار العرف الخاص ببلدۃ واحدۃ قول فی المذھب والقول الضعیف یکون العمل بہ عند الضرورۃ ...... بل ذکر فی فتح القدیر مسئلۃ شراک النعل علی

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جن اعراف کا ہیں نے ذکر کیا ہے اس سے مراد عرف عام ہے، تو بھی عرف خاص کے کسی ایک مقام میں اعتبار کیے جانے کے بارے میں بھی بعض فقہائے احناف کے اقوال موجود ہیں۔ اور ضرورت کے وقت ضعیف اقوال

---

[1] یعنی اس صورت میں جب بچہ کسی عورت کا دودھ پی سکتا ہو، اگر وہ کسی دوسری عورت کا دودھ نہ پیتا ہو تو اس کے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں۔ وھو علیھا ان لم یقبل غیرھا" تو اس صورت میں اس کو دودھ پلانا ضروری ہوگا۔ اس لیے امام مالک کے قول لاترضع کو اسی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

ان یخذ وھا البائع بانہ یجوز البیع استحسانا ویلزم الشرط ثم قال ومثلہ فی دیارنا شراء القبقاب علی ان یسمر لہ سیر النذا عرف حادث وخاص وقد جعلہ مخصصا للنص الناھی عن بیع وشرط

پر بھی عمل کرنا جائز ہے۔ بلکہ فتح القدیر میں تو مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص جوتا اس شرط پر خریدے کہ بائع اس کی مرمت بھی کرے گا، تو استحساناً یہ جائز ہے اور یہ شرط لازم قرار پائے گی۔ اسی طرح انھوں نے کہا ہے کہ ہمارے دیار میں کھٹ پٹی اس شرط کے ساتھ بکتی ہے کہ وہ اس میں بالتع پٹہ بھی لگا دے، تو عرف گو بالکل خاص اور نیا ہے، لیکن بیع وشرط والی حدیث کا اس کو مخصص قرار دیا جائے گا۔

البتہ اتنی بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ عرف خاص کا دائرہ عرف خاص ہی تک محدود ہوگا۔ عرف عام کی حیثیت نہ ہوگی۔ سید احمد حموی الاشباہ میں لکھتے ہیں:

الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص

عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا۔

عرف حادث اور نص عام میں تعارض

اگر نص عام سے معارض کوئی ایسا عرف ہو، جو نص کے ورود و نزول کے بعد پیدا ہوا ہو، تو ایسا عرف کسی نص کی تخصیص نہیں کر سکتا، خواہ یہ عرف عام ہو، یا خاص، لفظی ہو یا عملی۔ اس لیے کہ شریعت سے جب کسی حکم کی صورت اور لفظ کا مفہوم متعین کر دیا گیا ہو، وہ جاری و ساری بھی ہو گیا ہو، تو اب اگر کسی متضاد عرف سے اس کی تخصیص کریں گے، تو یہ تخصیص نہ ہو گی، بلکہ اس سے حکم شریعت کا نسخ لازم آئے گا اور اس کی اجازت دیدی جائے تو:

لاذی ادی الی تبدیل معظم احکام الشریعۃ باعراف طارئۃ تلغیھا وتحل محلھا فلا یبقی للشرع معنی

بے شمار احکام شریعت محض جدید عرف کی بنا پر تبدیل کر دینے پڑیں گے، اور وہ اعراف ان کی جگہ لے لیں گے، اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر ولذا قالوا لا عبرۃ بالعرف الطاری

وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے وہ مقارن سابق ہوتا ہے، نہ کہ اس سے متاخر اسی بنا پر فقہا نے کہا ہے کہ عرف طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

جس طرح نص شریعت کے بارے میں یہ کلیہ ہے، اسی طرح قیاساً اس کا اطلاق قدیم دستاویزات وصیتوں اور دوسرے معاہدوں پر بھی ہوگا۔ ان میں جو مشروط اور اصطلاحات مستعمل ہیں، ان کی تفسیر نئی اصطلاحات اور شرائط سے نہیں کی جا سکتی، بلکہ جس زمانے میں ان کا وقوع ہوا ہے، اسی زمانے کی شرطوں اور اصطلاحوں کی روشنی میں ان پر عمل درآمد اور فیصلہ ہوگا۔ مثال کے لیے انگریزوں کے زمانے میں کچہریوں میں مدعی، مدعا علیہ، مختارنامہ، بیعنامہ وغیرہ کے الفاظ عام طور پر ایک معنی میں مستعمل تھے۔ اب اگر ان الفاظ کے معنی بدل جائیں تو انگریزوں کے زمانے کی دستاویز میں ان لفظوں کا جن معنوں میں استعمال ہوتا تھا، فیصلے کے وقت ان ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔

کتاب وسنت میں یمین کا لفظ جہاں جہاں آیا ہے، وہاں اس کا مفہوم یمین باللہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہی شریعت میں معروف ہے اور قرآن کے اس حکم:

لا یواخذکم اللہ باللغو فی

اللہ تعالی لغو قسموں پر مواخذہ نہیں

ایمانکم ولکن یواخذکم اللّٰہ بما عقدتم الایمان کرتا۔ مگر وہ قسم جس کا تم نے پختہ ارادہ کر لیا ہو۔

کا اطلاق ان قسموں پر جو باب نکاح و طلاق کے سلسلے میں کھائی جاتی ہیں، نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نوایجاد قسمیں ہیں اور ان قسموں میں لغو کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح فقہاء کی بعد کی فقہی اصطلاحات کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے، کہ کتاب و سنت کے نصوص کو ان کا بالکلیہ پابند نہیں بنایا جا سکتا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ امر کا صیغہ ہمیشہ وجوب و فرض ہی کے لیے اور نہی کا صیغہ ہمیشہ حرام اور مکروہ ہی کے لیے مستعمل ہو۔

عرف عادت کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں

عرف حادث کے بارے میں فقہاء کا عام اصول تو وہی ہے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔ لیکن اس کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک کہ اس حکم میں عرف عادت کا لحاظ کیا جائے گا۔ جس کی علت اور بنا عرف ہی پر ہو۔ جیسا کہ اوپر امام ابو یوسف کی رائے نقل کی جا چکی ہے

استثنا کی دوسری صورت یہ ہے کہ نص معارض کی علت کو عرف بالکل زائل اور ختم کر دے، خواہ یہ علت نص میں صراحتاً مذکور ہو یا استنباط کے ذریعے وہ علت معلوم کی گئی ہو۔ اس صورت میں عرف حادث خواہ نص شرعی کے مخالف ہی کیوں نہ ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ گویہ مخالفت اس وقت تک حقیقی نہیں بلکہ بالکل ظاہری ہوگی۔ جب تک نص کی علت میں عرف کے وجود کی نفی نہ کر دی گئی ہو۔ دو تین فقہی جزیے سے اس کی توضیح ہو جائے گی۔

پہلی مثال

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ نہی عن بیع و شرط

اس نص عام کی روشنی میں فقہاء نے معاملات بیع و رہن میں یہ اصول مقرر کیا کہ وہ

تمام خارجی شرطیں جن کا اصل معاملے سے کوئی تعلق نہ ہو۔ لین دین کے معاملے کے لیے مفسد ہیں۔

کل شرط فیہ منفعۃ خارجۃ عن الحکم الاصلی للعقد عما یلائمہ

ہر وہ شرط جس میں ایک ایسی منفعت کا ذکر کیا جائے، جو اصل معاملے سے خارج یا اس کے مناسب نہیں ہے یعنی اس کے بغیر وہ معاملہ مکمل ہو سکتا ہے۔

مثلاً کسی نے گیہوں خرید اور بائع سے کہا کہ تمھیں اس کو پیسنا بھی ہوگا، یا اس کو میرے گھر تک پہنچانا بھی ہوگا۔ یا اس نے کوئی مشین خریدی اور یہ شرط کر دی کہ جب یہ خراب ہوگی تو اس کی مرمت بائع پر ہوگی، یا بائع نے سائیکل، موٹر یا گھڑی فروخت کرنے کے بعد یہ شرط لگا دی کہ میں اتنے دن اس کو استعمال کروں گا تو پھر تمھارے حوالے کروں گا، تو فقہائے احناف کے نزدیک اصولی طور پر یہ تمام خارجی شرطیں مفسد معاملہ ہیں۔ لیکن انھوں نے دو شرطوں کو اس اصول سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔

ایک تو خیار شرط کو، اس لیے کہ اس کے لیے شریعت میں خود ہی جواز موجود ہے۔ دوسری رواجی شرطوں کو، مثلاً یہ رواج ہو جائے کہ غلہ کی خریداری میں بائع کے گھر تک پہنچانا بھی ضروری ہے، مشین کو ایک سال تک مرمت کرنا بھی ضروری ہے تو پھر یہ شرط مفسد بیع نہیں ہوگی۔ اسی بنیاد پر بیع وفا کو فقہا نے جائز قرار دیا۔ اسی بنیاد پر علامہ شامی نے پھلوں کی فروختگی میں پھلوں کو پک جانے تک درخت پر باقی رکھنے کو جائز لکھا ہے، جبکہ یہ شرط عام فقہا کے نزدیک مفسد بیع ہے۔ اس کے بارے میں ابن عابدین لکھتے ہیں:

اما بشرط الترک علی الاشجار شرط لا یقتضیہ البیع وفیہ لاحد

اگر پھل اس شرط پر بیچا جائے کہ وہ درخت پر توڑنے یا پکنے کے وقت

المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج

تک باقی رہے گا۔ تو شرط صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ عقد بیع اس شرط کی متقاضی نہیں ہے، کیوں کہ بڑھنے اور پکنے میں ایک ہی فریق کا فائدہ ہے۔

ولا یخفی انہم فی ھذا الزمان وان لم یشترطوا الترک لکنہ معروف عندہ وقد قالوا ان المعروف عرفا کالمشروط شرطا ولو علم المشتری ان البائع یامرہ بالقطع لم یرض بشراۂ لحشر الثمن وایضاً یشترطون البطیخ والخیار والباذنجان ونحوہ من الخضراوات بشرط القائہا صریحا ولم ار من یقول بجوز ذالک بناء علی العرف وینبغی جوازہ بناءً علی مامر فانہ حیث جاز للعرف بیع المعدوم مع ان بیعہ باطل لا فاسد فیجوز البیع مع ھذا الشرط بالاولی (نشر العرف ص ۱۴۱)

مگر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ اس زمانے میں اگرچہ صراحتاً درخت پر پھل چھوڑے رہنے کی شرط نہیں کرتے، لیکن عام طور پر رواج یہی ہے اور اس کے لیے یہ اصول فقہا نے مقرر کیا ہے کہ جو چیز عرفاً رواج پذیر ہو جائے اس کی حیثیت بغیر صراحت کے بھی شروط کی سی ہو جاتی ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اگر مشتری کو یہ علم ہو جائے کہ مالک باغ خریدنے کے فوراً بعد ہی اس سے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کرے گا تو وہ انیمت دینے پر بھی راضی نہیں ہوگا۔ اسی طرح خربوزے، ککڑی اور باذنجان اور دوسری ترکاریوں میں بھی یہ شرط صراحتاً مذکور ہوتی ہے۔ لیکن میں نے یہ کہیں نہیں دیکھا کہ عرف کی وجہ سے اس کو جائز کہا گیا ہو حالانکہ اس کو اسی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے۔

جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ
جب عرف کی وجہ سے بیع معدوم جائز
ہو سکتی ہے، جو بیع باطل ہے، تو اس کو
بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے، کیوں کہ یہ
بیع فاسد ہے۔

فقہا نے بیع کی ان شرطوں کو اس لیے جائز قرار دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں کسی خارجی شرط کے لگانے سے جو منع فرمایا ہے، تو اس کا سبب اور علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی اختلاف نہ پیدا ہو۔ اور خارجی شرط سے اختلاف و نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جب ایک شرط خود بخود رواج پا جائے تو اس خارجی شرط کے لگانے سے کوئی نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں رہتا، بلکہ اس عرف سے نزاع و اختلاف میں کمی آجانے کی امید ہوتی ہے۔ تو جس علت و سبب پر یہ نہی (آپ کا روکنا) مبنی ہے، وہ اب باقی نہیں رہی۔ اس لیے اس کو جائز قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ بظاہر اس سے نص کی مخالفت معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقتاً یہ مخالفت نہیں ہے، بلکہ اس سے نص کی غرض و غایت پوری ہوتی ہے اور اس میں عرف عام ہی کا نہیں بلکہ عرف خاص حادث کا بھی خیال کیا جائے گا۔ ابن عابدین بیع مظروف[1] کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

لا یحصل فیہ تفاوت کثیر ولا یودی الی منازعۃ الانادرا	اس میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا اور اختلاف و نزاع شاذ و نادر ہی

---

[1] بیع مظروف کا مطلب یہ ہے کہ ایک پیمانے سے کوئی چیز فروخت کی جائے، یا کسی ڈبے یا شیشی میں بند کر کے فروخت کی جائے تو خرید و فروخت کے وقت ہی اس چیز کے تولنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عرف عام کی وجہ سے ایسی صورت میں معاملہ کرنا جائز ہے باوجودیکہ ناپنے یا بند کرنے میں کچھ کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

والنادر لا حکم لہ ‏ ‏ ‏ ‏ ہوتا ہے اور شاذونادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اوپر روٹی کا گن کر تبادلہ کرنے اور سکّے کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے۔ یہ سب عرف و عادت ہی کی مثالیں ہیں۔ لیکن ابن عابدین کے اس استدلال پر شیخ ابوسنہ مصری نے سخت تنقید کی ہے اور بتایا ہے کہ عرف حادث خواہ عام ہی کیوں نہ ہو اس سے نص معارض کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی دوسری دلیل یا ضرورت دینی پیش آجائے تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

ان العرف الطاری اذا کان لہ مستند شرعی من نص او اجماع او ضرورۃ ملجئۃ یعتبر ولو خالف النص المخالف (ص ۹۴، ۱۰۱)

اگر عرف طاری کے لیے کسی نص، اجماع یا ناگزیر ضرورت کی سند حاصل ہو تو خواہ وہ نص خاص کا معارض ہی کیوں نہ ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔

لیکن استاذ ابوسنہ کی یہ بات زیادہ صحیح اس لیے نہیں ہے کہ اگر نص یا اجماع کی وجہ سے عرف طاری کا اعتبار کیا جائے گا تو یہ نص اور اجماع یا نص اور نص میں تعارض ہوگا، نہ کہ عرف و نص میں۔ اس لیے یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ جب عرف طاری سے وہ علت زائل ہوجائے جس کی وجہ سے یہ حکم دیا گیا ہے تو وہ عرف طاری مخصص نص ہوسکتا ہے۔

یہ اجازت، رخصت، استثنا اس صورت میں ہے، جب نص منفی کی علت اور سبب اس سے زائل ہوجاتا ہو۔ لیکن اگر یہ صورت نہ ہو تو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ اگر اس کی اجازت دی جائے تو شریعت کے بہت سے احکام منسوخ قرار پائیں گے۔ اسی لیے علامہ ابن عابدین نے عرف کے تحت یہ تیسیر بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، اور پھر یہ تنبیہ بھی بار بار کردی ہے کہ:-

اذا خالف العرف النص من کل وجہ بان کان النص خاصاً فی الموضوع بحیث یلزم من العمل بالعرف ترک النص فلاشک فی رد العرف کتعارف الناس کثیراً من المحرمات الممنوعۃ بنصوص خاصۃ بہا۔

اگر عرف نص کا اس طور پر من کل الوجوہ مخالف ہو کہ نص اپنے موضوع کے لیے مخصوص ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو، تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شک نہیں ہے۔ جیسے لوگ بہت سے ایسے محرمات کو رواج دے لیتے ہیں، جن کو مخصوص احکام کے ذریعے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

اجتہادات فقہا اور عرف میں تعارض

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلے میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو یہ اجتہاد قیاس کے ذریعے کیا جاتا ہے یا استحسان اور استصلاح وغیرہ کے ذریعے۔ قیاس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے کسی مشابہ منصوص حکم پر اس نئے مسئلے کو قیاس کر کے وہی حکم اسے بھی دے دیا جائے، جو منصوص حکم کا ہے۔ اور استحسان اور استصلاح وغیرہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی مشابہِ منصوص حکم موجود نہیں ہوتا، مگر مصلحت اور ضرورت کے تحت یا دفع مضرت کے لیے شریعت کے منشا کے مطابق اس پر کوئی حکم شرعی لگاتے ہیں۔

ان دونوں طرح کے مسائل اور عرف میں اگر اختلاف ہو جائے، تو عرف کو اجتہادی و قیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی۔ خواہ یہ عرف قدیم ہو یا حادث۔ ابن ہمام تو یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ:-

ان العرف بمنزلۃ الاجماع

نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت

شرعا عند عدم النص — شرعی اجماع کی سی ہے۔

ابن عابدین نے اس مسئلے پر متعدد جگہ بحث کی ہے:

ان لم یخالفه من کل وجه او کان الدلیل قیاسا فان العرف معتبراً (ص ۱۱۶)

اگر عرف من کل الوجوہ نص کا مخالف نہ ہو، یا کوئی قیاسی حکم ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

دوسری جگہ اور تفصیل سے لکھتے ہیں:-

فیما اذا خالف العرف ما هو ظاهر الروایة فنقول اعلم ان المسائل الفقهیة اما ان تکون ثابتة بصریح النص وهی الفصل الاول واما ان تکون ثابتة بضرب اجتهاد ورای وکثیر منها ما یبینه المجتهد علی ما کان فی عرف زمانه بحیث لو کان فی زمان العرف الحادث یقال بخلاف ما قاله اولاً ولهذا قالوا فی شروط الاجتهاد انه لابد من معرفة عادات الناس فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اهله ... بحیث لو بقی

اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے۔ جان لو کہ فقہی مسائل یا تو صراحتاً کتاب وسنت کے نصوص سے ثابت ہیں، تو اس کا بیان پہلی فصل میں ہو چکا۔ وہ مسائل اجتہاد وقیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر اس زمانے کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانے میں موجود ہو تو اس نے جو کچھ کہا ہے، خود ہی اس کے خلاف وہ فتویٰ دے اس بنا پر اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی عادات واعراف سے واقف ہو۔ بہت سے احکام

الحکم علی ما کان علیہ اولاً یلزم منہ المشقۃ والضرر بالناس ویخالف قواعد الشریعۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد والبقاء العالم علی اتم نظام واحسن احکام ولہذا تری مشائخ المذہب خالفوا ما نص علیہ المجتہد فی مواضع کثیرۃ

(ص ۱۲۵)

عرف زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیفوں میں اضافہ ہوگا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے بالکل خلاف ہوگی جو اس نے تخفیف و آسانی اور دفع وضرر اور فساد کے مٹانے کے لیے بنائے ہیں۔ تاکہ اس دنیا کا نظام بہتری پائیداری اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے۔ چنانچہ مشائخ حنفیہ نے قدیم مجتہدین کے بیشمار مجتہدات کے خلاف رائے دی ہے۔

پھر بہت سی مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں:

فہذہ کلہ امثلۃ دلائل واضحۃ علی ان المفتی لیس لہ الجمود علی المنقول فی کتب ظاہر الروایۃ من غیر مراعاۃ الزمان واہلہ والا یضیع حقوقاً کثیرۃ ویکون ضررہ اعظم من نفعہ (ص ۱۳۱)

یہ تمام مثالیں جو اوپر دی گئی ہیں، وہ اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ مفتی اور مجتہد میں ایسا جمود نہیں ہونا چاہیے کہ ظاہر الروایۃ میں جو کچھ ہے زمانے کے حالات کا جائزہ لیے بغیر اسی سے چمٹا رہے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو بہت سے اہلِ حقوق کے حقوق ضائع کر دے گا۔ اور اس کا

نقصان نفع کے مقابلے میں زیادہ
ہوگا۔

منصوص احکام کے مقابلے میں تو عام فقہا نے عرف عام ہی کو تخصیص کا حق دیا تھا۔ اور جن فقہا نے عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا تھا، انھوں نے اس کے لیے بڑی شرطیں لگائی ہیں، لیکن اجتہادی مسائل اور عرف میں تعارض ہو تو عرف عام ہی کو نہیں، بلکہ عرف خاص کو بھی ترجیح ہوگی۔

فان قلت اذا کان علی المفتی اتباع العرف وان خالف المنصوص علیہ فی کتب ظاہر الروایۃ فھل ھنا فرق بین العرف العام والخاص کما فی قسم الاول، قلت نعم فرق بینھما ھنا الا من جھۃ ان العرف یثبت بہ الحکم العام والعرف الخاص یثبت بہ الحکم الخاص

اگر تم یہ سوال کرو کہ جب مفتی پر عرف کا لحاظ ضروری ہے، خواہ وہ کتب ظاہر الروایۃ کے مندرجات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، تو کیا مخالفت میں عرف عام اور عرف خاص دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوگی یا جیسا کہ پہلی صورت میں فرق تھا۔ یہاں بھی وہی فرق رہے گا تو میری طرف سے یہ جواب ہے کہ اجتہادی مسائل کی مخالفت کے سلسلے میں عرف عام اور عرف خاص دونوں کی حیثیت ایک ہی ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ عرف عام کی بنا پر جو کچھ حکم دیا جائے گا اس کا تعلق ہر گروہ اور ہر ملک سے ہوگا۔ اور جو عرف خاص کی بنا پر حکم دیا جائے گا۔ اس کا حکم عرف خاص کے حدود ہی تک محدود ہوگا۔

چند مثالیں متاخرین فقہا نے عرف کے تغیر اور تبدل کی بنا پر بے شمار اجتہادی مسائل میں اپنے پیشرو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے۔ دو چار مسائل کا اوپر ضمناً ذکر آچکا ہے، دو چار مثالیں یہاں اور پیش کی جاتی ہیں، تاکہ اس مسئلے کی پوری وضاحت ہو جائے۔

۱۔ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی خرید و فروخت کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ ان کی حیثیت حشرات الارض کی سی ہے، جن کی نہ تو کوئی قیمت ہوتی ہے اور نہ مال بننے کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے۔ لیکن امام محمد نے جب اپنے زمانے میں یہ دیکھا کہ لوگ عام طور پر ان کی خرید و فروخت کرکے ان سے مالی فائدہ حاصل کرتے ہیں، تو انھوں نے اس عرف عام کی وجہ سے ان کو عام حشرات الارض سے نکال کر اموال متقومہ (جس کی قیمت ہو) کی فہرست میں داخل کر دیا۔

اجتہاد کا یہ اختلاف محض عرف و رواج کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے۔ چونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی اور امام صاحب کے زمانے میں اس کی خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی، اس لیے امام صاحب نے اسے عام حشرات الارض کی طرح مال غیر متقومہ قرار دیا اور امام محمد نے اپنے زمانے کے لحاظ سے اسے مال متقوم ٹھہرایا۔

۲۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ حاکم کے پاس جو دعویٰ بھی آئے، اسے وہ سنے اور پھر ثبوت و شہادت کے بعد اس کی سمجھ میں جو آئے، اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ لیکن فقہا نے اس صورت میں اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ جب کسی عورت کا مہر معجل مقرر ہو، اور خلوت صحیحہ کے بعد وہ یہ دعویٰ کرے کہ میرے شوہر نے میرے مہر معجل کا ایک حبہ بھی ادا نہیں کیا، اس لیے مجھے اس سے پورا مہر دلایا جائے، تو حاکم اس دعوے کو قبول نہیں کرے گا۔ بلکہ پوچھ گچھ کیے بغیر وہ دعوے کو خارج کر دے گا۔ اس لیے کہ جہاں مہر معجل کا رواج ہوتا

ہے، وہاں عام طور پر یہ دستور ہوتا ہے کہ خلوت سے پہلے ہی پورا مہر یا اس کا بعض حصّہ ادا کر دیا جائے۔ اس لیے اس عرف کی وجہ سے اس کا دعویٰ سماعت کے بغیر خارج کر دیا جائے گا، بشرطیکہ کوئی دوسرا قرینہ اس کے سماع کے لیے موجود نہ ہو۔ البتہ اگر وہ یہ دعویٰ کرے کہ مہر کا کچھ حصّہ باقی رہ گیا ہے تو یہ دعویٰ حاکم ضرور سنے گا۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اس نے کچھ حصّہ دے دیا ہو اور کچھ باقی لگا دیا ہو۔

۳۔ اگر کوئی غاصب کسی کی کوئی چیز غصب کر کے اس میں ایسا اضافہ کر دے کہ اس چیز کی قیمت بڑھ جائے۔ مثلاً کسی نے کسی کی زمین دبا لی اور اس میں باغ لگا دیا، یا مکان بنا دیا، تو مدعی جب اسلامی عدالت میں دعویٰ کرے گا تو عدالت اس سے یہ کہے گی کہ تم مکان یا باغ کی قیمت ادا کر کے اپنی زمین یا باغ اور مکان واپس لے لو۔ یا پھر زمین کی قیمت لے کر مکان یا باغ سے غاصب کے حق میں دست بردار ہو جاؤ۔ یہ زیادتی کی صورت تھی۔ اگر غاصب نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا ہے جس سے مغصوبہ چیز کی قیمت میں معمولی سی کمی آگئی ہو۔[1] مثلاً اس نے سفید کپڑے کا ایک تھان چرا لیا اور اس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو اب اگر وہ مال برآمد ہو جائے تو امام صاحب کی رائے ہے کہ سیاہ رنگ میں رنگ دینے کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت کم ہو گئی تو اس کمی کی وجہ سے تھان کی واپسی کے ساتھ چور سے کچھ جرمانہ بھی مالک کو دلایا جائے گا۔ لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ چور سے مالک کو تاوان بالکل نہیں دلایا جائے گا۔ اس لیے کہ رنگ دینے کی وجہ سے کپڑے کی حیثیت اور قیمت میں کوئی کمی نہیں آئی بلکہ کچھ اضافہ ہو گیا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ عرف ہے۔ فقہا نے لکھا ہے کہ امام صاحب کے زمانے میں یعنی اموی دور میں سیاہ لباس مذموم سمجھا جاتا تھا۔ اسی لیے امام صاحب نے اس کو نقص پر محمول کیا اور صاحبین کے زمانے میں یعنی عباسی دور میں اس رنگ نے امتیازی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ کیونکہ خلفائے

---

[1] اگر غیر معمولی کمی آجائے گی تو بہرحال تاوان ادا کرنا ہو گا۔

عباسیہ کا لباس سیاہ رنگ کا ہوتا تھا۔ اس لیے انھوں نے اس کو زیادتی پر محمول کیا۔

۴۔ شہادت کے لیے عادل ہونے کی جو شرط ہے، اس میں امام صاحب نے صرف ظاہری عدالت کو کافی سمجھا ہے۔ لیکن صاحبین نے ظاہری عدالت کے ساتھ اس کے حالات کی مزید تحقیق و تفتیش کا حکم بھی دیا ہے۔ چونکہ امام صاحب کے زمانے میں معاشرے کے افراد میں اتنی پوشیدہ برائیاں نہیں پیدا ہوئی تھیں جتنی کہ عہد عباسیہ میں پیدا ہوگئی تھیں۔ اس لیے صاحبین نے اس میں مزید شرطوں کا اضافہ کیا۔

۵۔ اسی طرح تعلیم قرآن، امامت اور اذان پر اجرت لینے کو متقدمین نے پسند نہیں کیا تھا۔ لیکن متاخرین نے اس کی اجازت دے دی۔ متقدمین کے عہد میں بے شمار ایسے صاحب زہد و اتقا اور ایثار پسند علما موجود تھے جو ان کاموں کی انجام دہی کو اپنے لیے باعث سعادت سمجھتے اور بغیر کسی معاوضے کے انھیں انجام دیتے تھے۔ لیکن بعد میں یہ صورت باقی نہیں رہی، اور ان کاموں میں رکاوٹ پیدا ہونے لگی۔ اس لیے بعد کے فقہا نے اس کی اجازت دے دی۔

۶۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائم مقام کو نہ دیا جائے، اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے۔ لیکن فقہا نے کنواری یا باکرہ لڑکی کے مہر کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے۔ اگر اس کا مہر اس کے باپ یا دادا میں سے کوئی بھی شوہر سے وصول کرلے، تو اب عورت کو دوبارہ شوہر سے اس کے مطالبے کا حق نہیں ہوسکتا۔ گو اس کا ایک پیسہ بھی وہ خود نہ پاتے۔ اس لیے کہ عرف میں باپ دادا ہی وصول کرتے ہیں۔ البتہ اگر اس نے صراحتاً اس سے منع کر دیا ہو کہ اس کے باپ یا دادا کو نہ دیا جائے، تو اسے مطالبے کا حق ہوسکتا ہے۔

ان مثالوں سے یہ بات پورے طور پر واضح ہوگئی ہوگی کہ جب عرف و عادت اور اجتہاد اور قیاسی مسائل میں ٹکراؤ پیدا ہو اور اس اجتہاد اور قیاس کی تائید کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو عرف و عادت کو ترجیح دی جائے گی۔

فساد زمانہ اور عموم بلویٰ

اسلامی شریعت نے معاملاتی اور تمدنی امور میں انسان کو غیر معمولی مشقت سے بچانے اور ناسازگار حالات میں اسلامی احکام کے منشا و مقصد کے تحفظ کے لیے رفع حرج اور تیسیر و تسہیل کی جو صورتیں پیدا کی ہیں، اُن میں عموم بلویٰ کا لحاظ اور فساد زمانہ کی رعایت بھی ہے۔ مگر اس لحاظ و رعایت کا مقصد محارم شریعت کا استحلال یا احکام شریعت کا تعطل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد اس کی دوامی حیثیت کی حفاظت اور اس کو بالکلیہ تعطل سے بچانا ہے۔ خاص طور پر جہاں مسلمان خود دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں بلکہ وہ کسی سیکولر اسٹیٹ میں ہیں، جہاں وہ دستور سازی کی پوزیشن میں ہیں؛ وہاں بین الاقوامی معاملات کے علاوہ ان کو عموم بلویٰ کا سہارا کم ہی لینا پڑے گا۔ بشرطیکہ ان کا ذہن اسلام کے بارے میں صاف ہو۔ مگر جہاں وہ خود دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں وہاں چاہے ان کے اندر کتنا ہی پرعزیمت دینی ذہن اور قوت مقاومت موجود ہو مگر بےشمار معاملات میں اُنھیں مجبوراً اس سہولت کا سہارا لینا پڑے گا۔ خاص طور پر جب یہ پورے معاشرے کا مسئلہ ہو۔

اسلامی عقائد و عبادات میں تو کسی وقت بھی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کی تغیر پذیر قدروں سے نہیں ہے، مگر معاملاتی، معاشرتی اور تمدنی احکام کا معاملہ بالکل جدا ہے۔ ان کا مدار انسانی زندگی کی مادی قدروں پر ہے۔ جو ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں۔ ان میں روزانہ نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان پر معاشرے کے فساد و صلاح کا براہ راست اثر پڑتا

ہے، اس لیے اسلامی شریعت نے معاملاتی و تمدنی معاملات کے سلسلے میں جو ہدایات دی ہیں، ان میں حلال و حرام کی بنیادی اور دوامی قدروں کے تحفظ کے ساتھ قیاس و اجتہاد کی ایسی صورتیں رکھی ہیں جن سے شریعت کا منشا و مقصد بھی فوت نہیں ہونے پاتا اور اسلامی احکام معاشرے کے ارتقا میں حائل بھی نہیں ہوتے۔ یہ تیسیر و تسہیل کی آزادی اس حد تک، جب تک کہ حلال و حرام کی وہ بنیادی قدریں مستقل طور پر متاثر اور معطل نہیں ہوتیں، جن کا رشتہ دین و ایمان سے جڑا ہوا ہے، مثلاً اسلامی شریعت نے بہت سی چیزیں حرام مکروہ اور ناجائز قرار دی ہیں، یا اس کے بارے میں کچھ اصولی ہدایتیں دے دی ہیں۔ مگر بعینہٖ ان پر تعامل میں انسان کو مستقل شدید دقتیں محسوس ہوتی ہیں، یا شدید عارضی تکلیف کا امکان ہوتا ہے۔ اس لیے فقہائے امت شریعت کے منشا کے مطابق اس میں تخصیص و تقیید کرتے ہیں۔ یہ تخصیص و تقیید اس لیے ضروری ہوتی ہے کہ نہ تو شریعت کا منشاء بالکلیہ فوت ہونے پائے اور نہ انسان غیر معمولی تکلیف میں مبتلا ہو جائے۔ جیسا کہ شریعت نے حکم دیا ہے۔

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔ اللہ تعالیٰ تم پر آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

اسی طرح بہت سے احکام ایک خاص ماحول اور زمانہ میں بہت ہی مفید ہوتے ہیں۔ مگر ایک مدت کے بعد ماحول، ذرائع اور اخلاق عامہ کے بدل جانے کی وجہ سے ان کی افادیت یا تو باقی نہیں رہتی، یا اس کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اب اگر شرعی حکم کی علت اور منشاء کو نظر انداز کر کے بعینہٖ اس حکم پر عمل کیا جائے تو یا عمل کرنے والا تکلیف مالایطاق میں مبتلا ہو جائے گا یا پھر شریعت کا منشاء یا اس حکم میں رخصت، تیسیر اور نفی حرج کا جو پہلو ہے وہ نظر انداز ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی بنا پر تمام ہی مسالک کے متاخر فقہا نے اپنے مسلک کے ائمہ اور متقدم فقہا کے بہت سے فتووں کے خلاف فتوے دیے ہیں اور اپنے

پیش روؤں سے اختلاف کی وجہ متاخر فقہا نے اختلاف الزماں اور فساد الاخلاق ہی بیان کی ہے۔ متاخرین کا متقدمین سے یہ اختلاف کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر متقدم فقہا آئمہ بھی ان کے زمانے میں موجود ہوتے تو حالات کی تبدیلی اور فساد اخلاق کی بنا پر وہی رائے دیتے۔ اسی عموم بلوی اور فساد زمانہ کی بنیاد پر فقہانے یہ اصول مقرر کیے ہیں:۔

لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان	حالات کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔
الامر اذا ضاق اتسع	جب کوئی تنگی کی صورت پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے۔
الضرر یدفع بقدر الامکان	تکلیف حتی الامکان رفع کی جاتی ہے
الضرورۃ مستثناۃ من قواعد الشرع	ضرورت شدیدہ شریعت کے قواعد سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔
المشقۃ تجلب التیسیر	مشقت آسانی لاتی ہے۔
الضرورات تبیح المحذورات	شدید بنیادی ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔

لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عموم بلویٰ، مشقت وحرج اور فساد زمانہ کا ہر صورت میں لحاظ کیا جائے گا، یا کسی تخصیص اور تقیید کے ساتھ اس پر عمل کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہانے احکام اسلامی کی دو صورتیں قرار دی ہیں۔ ایک یہ کہ اس تغیر و تبدل یا حرام و مکروہ میں تخصیص کا تعلق شریعت کے منصوص و صریح احکام سے ہو۔ دوسرے یہ کہ ان کا تعلق اجتہادی مسائل سے ہو۔ پہلی صورت کے بارے میں ان کا عام اصول تو یہ ہے کہ:

ا۔ نشر العرف ج ۲ ص ۱۲۵

المشقة والحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه (الاشباه ص ۷۰)

مشقت اور تنگی کا لحاظ اسی امر میں کیا جائے گا جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

مگر چونکہ شریعت نے اسلامی احکام کے نفاذ میں انسان کے مزاج، ماحول اور اس کے مصالح کا اور مضار کا بھی لحاظ کیا ہے۔ اس لیے جب کسی حکم پر بالکلیہ عمل کرنے میں شدید مشقت یا مجبوری لاحق ہو رہی ہو یا ماحول کے بگاڑ یا کسی اور سبب سے کسی برائی سے بالکلیہ بچنا ممکن نہ رہ گیا ہو تو فقہا یا تو اس حکم میں تخصیص کرتے ہیں یا پھر اس کے مثبت پہلو کے بجائے اس کے منفی پہلو یعنی نفی حرج والے پہلو کو اختیار کرتے ہیں، بشرطیکہ یہ چند افراد کا مسئلہ نہ ہو بلکہ پورے معاشرے کا معاملہ ہو۔ یا اگر وہ مخصوص افراد کا معاملہ ہو تو وہ مشقت اور اور حرج غیر معتاد یعنی غیر معمولی قسم کا ہو۔ امام شاطبی نے اس پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقات في الاعمال العادية حتى يحصل بها فساد ديني او دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة

اگر یہ مشقت ایسی ہے جس سے عمل کرنے والے کو غیر معتاد قسم کی تکلیف ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ اس سے دینی و دنیاوی کوئی خرابی کے پیدا ہونے کا امکان ہے تو شریعت کا منشا یہ ہے کہ اس کو بالکلیہ دفع کیا جائے۔

پھر آگے لکھتے ہیں:۔

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط واذا كان خاصا

اگر یہ تنگی کسی ابتلائے عام کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے تو اس کو بہر حال دفع کیا جائے گا۔ اگر یہ خاص ہے تو اس

لم یعتبر عند ناله۔ کا اعتبار نہیں ہے۔

(ج ۲ ص ۱۰۷)

لیکن فساد زمانہ یا عموم بلوی کی وجہ سے جو حرج ومشقت پیدا ہوتی ہے، اس کے تعین اور اس کو رفع کرنے کے سلسلے میں منصوص حکم کی تخصیص وتقیید کی جائے یا نہ کی جائے اور اگر کی جائے تو کس حد تک کی جائے۔ یہ بڑا نازک مسئلہ ہے۔ اس لیے فقہائے کرام نے اس میں کافی رد وقدح کی ہے۔ اسی نزاکت کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے موجودہ دور کے بہت سے مجتہد فقہا ٹھوکریں کھاتے رہتے ہیں اور شریعت کے بہت سے احکام کو انھوں نے بازیچۂ اطفال بنا لیا ہے۔ اس سلسلے میں فقہا کے کچھ خیالات کی تفصیل آگے آتی ہے۔ اب رہی دوسری صورت تو اس بارے میں بات صاف ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی قیاسی واجتہادی مسئلے کی وجہ سے یہ دقت ومشقت پیش آتی ہے، تو اس کو ترک کر کے اس وقت کے حالات اور مقتضیات کے پیش آمدہ مسائل کو شریعت کے منشا کے قریب لانے کی کوشش کی جائے گی جیسا کہ عرف میں ہوتا ہے۔

عموم بلوی اور فساد زمانہ میں رفع حرج اور تیسیر کی خاطر کسی منصوص حکم کی تخصیص کرتے ہوئے یہ بات بہر حال ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ان کی وجہ سے دین کے مقاصد اور ان بنیادی ضرورتوں پر مستقل طور پر کوئی اثر نہ پڑے، جن کو شریعت اسلامی انسانی زندگی کا قوام اور مدار سمجھتی ہے۔ شریعت میں یہ ضروریات پانچ ہیں۔ امام شاطبی اور عز الدین بن عبد السلام

۱؎ بعض ائمہ کے نزدیک خاص حرج بھی معتبر ہے۔ مگر اس میں انھوں نے معتاد اور غیر معتاد کی قید لگا دی ہے۔ اس لیے اس اختلاف کا شریعت کے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔

لکھتے ہیں:

مجموع الضروریات خمسة حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل	تمام ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں دین، نسل، جان، مال اور عقل کی حفاظت۔

(موافقات ج ۴ ص ۴)

ان ضروریات کا مطلب کیا ہے، اس کی طرف عزالدین عبدالسلام متوفی سنہ ۶۶۰ھ نے قواعد الاحکام میں اشارہ کیا ہے اور امام شاطبی متوفی سنہ ۷۹۰ھ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے:

"دنیا و آخرت کی بھلائیوں کی تین قسمیں ہیں اور ان میں سے ہر ایک قسم کے مختلف درجے ہیں، تو دنیا کے مصالح کی تین قسمیں ہیں، ضروریات حاجات اور تکملات، ضروریات سے مراد کھانا پینا، پہننا، شادی بیاہ کرنا، سواری جو رزق کے حصول میں معاون ہو۔ اسی طرح جو ضروریات بھی پیش آجائیں اُن کا اول درجہ تو ضروری ہے، مگر بعض کا اعلیٰ درجہ یعنی اچھا کھانا، عمدہ لباس، شاندار مکانات بہترین سواریاں تو تکملات و تتمات ہی ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان جو ضرور نہیں ہیں وہ حاجات ہیں، اسی طرح آخرت کے مصالح تو واجبات کی بجاآوری، محرمات سے اجتناب ضروریات ہیں ہیں اور سنن مواکدات فاضلات و حاجات ہیں سے اور ان کے علاوہ متممات ہیں۔ ضروریات میں کسی چیز کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حفاظت پر دین و دنیا کی بقا کا اس حیثیت سے مدار ہے کہ اگر ان کی رعایت وحفاظت نہ کی جائے تو نہ صرف یہ کہ دنیا کے وجود کے سارے مصالح مفقود

ہو جائیں گے، بلکہ اس میں فساد و اختلال رونما ہو جائے گا۔ اور انسانی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

دوسری طرف آخرت کی کامیابی اور اس کی نعمتیں حرمان وخسران سے بدل جائیں گی۔ ان کی حفاظت دو طریقوں سے ممکن ہے۔ ایک یہ کہ جن چیزوں پر ان کی بنیاد ہے اور جن ستونوں پر یہ قائم ہیں ان کو باقی اور قائم رکھا جائے۔ یہ اس کی رعایت وحفاظت کا مثبت پہلو ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کو حال اور مستقبل کے اختلال و انتشار سے بچایا جائے اور ان کی حفاظت کا منفی پہلو ہے۔ چنانچہ اصول عبادت مثبت طور پر دین کی حفاظت کرتے ہیں جیسے ایمان بالقلب اور اقرار باللسان، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ اسی طرح عادات انسانی اس کے نفس و عقل کی وجودی طور پر حفاظت کرتی ہیں۔ مثلاً کھانا، پینا، پہننا مکان وغیرہ اسی طرح معاملات، نسل ومال کے وجود کا تحفظ کرتے ہیں، اور ساتھ ہی عقل اور نسل انسانی کی حفاظت بھی ان سے ہوتی ہے اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ مثلاً جان کی حفاظت اہم بنیادی ضرورت ہے اور انسانی شرافت وغیرت کی حفاظت یہ مستحسن ہے تو نجاست کی حرمت اسی انسانی شرافت و نیک نفسی کی حفاظت کے لیے تاکہ لوگوں میں اچھی عادتیں پیدا ہوں۔ تو اب اگر جان بچانے کے لیے نجاست کے استعمال کی ضرورت پڑ جائے تو اس کو استعمال کر کے جان بچا لینا زیادہ بہتر ہے۔ اسی طرح اصل بیع ضروری ہے اور اس میں دھوکہ، عدم علم کا نہ ہونا اس بیع کی تکمیل ہے۔ تو اگر اس میں دھوکہ کی نفی کی شرط لگا دی گئی ہے تو اس سے ہم بیع کو ختم نہیں کر سکتے۔ اسی طرح

اجارہ ضروری یا حاجی ہے اور معاوضات میں عوضین کے سامنے ہونے کی شرط یہ تکمیلات میں ہے، تو چونکہ اعیان کی بیع میں یہ بغیر کسی دقت کے ممکن تھا اس لیے بیع سلم کے علاوہ اور دوسرے طریقوں میں بیع معدوم کو ممنوع قرار دیا گیا۔ لیکن اجارات میں منافع کا حاضر کرنا اور سامنے ہونا ناممکن ہے۔ اس لیے اگر یہ شرط لگا دی جاتی تو اجارات کا دروازہ ہی بند ہو جاتا اور اجارات کی ضرورت ہے۔ اس لیے بغیر حضور منافع بھی اس کو جائز قرار دیا گیا باوجودیکہ یہ معاوضات میں سے ہے یہی صورت مباشرت اور علاج وغیرہ کے وقت شرمگاہوں کے کھولنے کی ہے۔"[۱]

اوپر جو کچھ بھی عرض کیا گیا ہے، اس کا منشا یہ ہے کہ کسی معاشرہ میں ایسا فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے یا کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ اسلامی احکام پر بعینہٖ عمل کرنا ممکن نہ ہو یا ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ کسی معصیت یا مکروہ سے بچنا ناممکن ہو جائے تو منصوص احکام میں تخصیص اور تقیید سے اور غیر منصوص احکام میں تغیر بنیادی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ ایسا اس لیے کرنا ضروری ہے کہ خود شریعت کا یہ منشا ہے کہ اس کی روح اور اس کے حدود کو باقی رکھتے ہوئے عمل کرنے والوں کو حرج و مشقت سے حتی الامکان بچایا جائے۔ چنانچہ ایسے مواقع کے لیے شریعت نے جو اسباب تیسیر بیان کیے ہیں ان میں ایک عموم بلوی[۱] ہے۔

اوپر امام شاطبی نے جو انسانی ضروریات کی تقسیم کی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ یہ تخصیص و تقیید بنیادی ضروریات کے تحفظ کے لیے ہونی چاہیے۔ اور جن محرمات کا تعلق نہ تو ضروریات سے ہے اور نہ تکمیلیات اور تحسینیات سے ہے، ان میں کسی طرح کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً بینک

سودی قرض لینے پر آدمی اس لیے مجبور ہو کہ اس کے بغیر وہ جان و مال کا تحفظ نہیں کر سکتا تو ایسے آدمی کو اس کی اجازت دی جانا چاہیے، لیکن شراب پینا، سور کھانا یا ریشم اور سونے چاندی کے استعمال کی کبھی اجازت نہیں دی جاسکتی اس لیے کہ اس کے بغیر انسان کی بنیادی ضرورت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

اسلامی احکام کے نفاذ کے وقت ان کا لحاظ کیا جانا ضروری ہے چنانچہ اسی وجہ سے ایک ہی چیز ایک وقت میں حلال اور جائز ہوتی ہے اور وہی چیز دوسرے وقت پر حرام یا مکروہ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کسی موقع پر حرام و مکروہ چیز حلال و جائز ہو جاتی ہے۔ کہیں تو اس پر مطلقاً عمل کیا جاتا ہے، اور کہیں اس میں تخصیص و تقیید سے کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً کشف عورت حرام ہے، مگر علاج و معالجہ میں نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔ مُردے کے ساتھ اعزاز و احترام ضروری ہے، لیکن فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور یہ گمان غالب ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کیا جاسکتا ہے۔ اس کی روشنی میں موجودہ پوسٹ مارٹم کے طریقے پر بھی کچھ قیود کے ساتھ غور کیا جاسکتا ہے۔ آگے دونوں طرح کی اور بھی مثالیں آرہی ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی شریعت میں تحلیل و تحریم کا کوئی پائیدار اصول اور مضبوط بنیاد نہیں ہے اور یہ اضافی قدروں کی قسم کی چیز ہے، جو کسی وقت بھی بدلی جاسکتی ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ہر حکم شریعت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک مثبت دوسرے منفی یا ایک حفظ ضرورت دوسرے نفی حرج۔ چنانچہ شریعت اسلامی نفاذ احکام کے وقت ہمیشہ ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتی ہے۔ اس لیے کہ کسی حکم میں تخصیص یا اس کا عدم نفاذ بسا اوقات نفی حرج کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے حقیقتاً منصوص احکام میں یہ تخصیص یا عدم نفاذ کی صورت ان نصوص کی وجہ سے اختیار کی جاتی ہے، جو نفی حرج کے سلسلے میں وارد ہوتے ہیں تو حقیقت میں

یہ کسی نص کا ترک نہیں، بلکہ موقع ومحل کے لحاظ سے دوسری نص پر تعامل ہے۔ منصوص احکام میں تخصیص کس صورت میں کی جاسکتی ہے اور کس حد تک؟ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، یہ بڑی نازک بحث ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان یہ ہے کہ اگر ضروریات اولیہ میں کوئی حرج واقع ہو تو اس کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ منصوص احکام میں تخصیص کی جائے۔ مثلاً کسی انسان کی جان بچانے کے لیے اگر کسی حرام چیز کے استعمال کی ضرورت ہو تو اس کے استعمال کی اجازت دی جائے۔ مالکی فقہا میں امام شاطبی کی رائے اوپر معلوم ہو چکی ہے۔ اس سلسلے میں قاضی ابن عربی مالکی کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی مخصوص مصلحت بھی تخصیص کی متقاضی ہو تو نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ مثلاً امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی باحیثیت اور شریف عورت اپنے بچہ کو دودھ نہ پلائے تو اس کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ بشرطیکہ اس کا بچہ کسی دوسری عورت کا دودھ پی سکتا ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن کے حکم یرضعن اولادھن کے لیے یہ مصلحت مخصص قرار دی جائے گی۔ اسی طرح الیمین علی من انکر کے سلسلے میں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں پہلے سے کچھ ربط وتعلق ہو اور دونوں کے اندر برائی ایسے تنفر! در دفع شر کا جذبہ موجود ہو تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں اگر ایسا نہ کیا جائے اور اس کی مطلقاً اجازت دے دی جائے تو شریف اور معقول آدمیوں کو شر پسند لوگ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا کر دیں گے اور جھوٹی قسمیں کھا کھا کر ان کا نہ جانے کتنا نقصان کر دیں گے۔

ظاہر ہے کہ جب شافعی اور مالکی نقطہ نظر میں دفع حرج اور مصلحت مخصوصہ کے لیے نص میں تخصیص کی جاسکتی ہے تو فساد زمان اور عموم بلویٰ کی صورت میں تو بدرجہ اتم تخصیص ممکن ہے۔ اس سلسلے میں کوئی جزیہ تو نظر سے نہیں گزرا، مگر چونکہ فساد زمانہ اور عموم بلویٰ میں اس سے زیادہ دفع

حرج اور مصلحت متقاضی ہوتی ہے کہ اس میں تخصیص کی جائے۔ اس لیے یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ ان صورتوں میں بھی شافعی اور مالکی فقہا تخصیص کے قائل ہیں۔

بہرحال اتنی بات واضح ہے کہ متقدمین اور متاخرین فقہا میں بہت سے محققین ایسے ہیں جو عموم بلویٰ کی وجہ سے نص میں تخصیص کے قائل ہیں۔ البتہ نہ اس تخصیص وتقیید میں نفی حرج کی نصوص عام کو اپنا مستدل ٹھہراتے ہیں خواہ کسی مخصوص نص کو وہ استدلال میں پیش نہ کریں۔ مثال کے لیے اگر کسی نجس چیز کی حقیقت تبدیل ہوجائے اور اس میں عموم بلویٰ بھی پایا جائے تو امام محمد اس کی پاکی کا حکم دیتے ہیں اور انھی کے قول پر فتویٰ ہے۔ صاحب درمختار کے اس جزیہ:

ویطهر زیت تنجس بجعل صابونا به یفتی للبلوی کتنور رش بماء نجس لاباس بالخبز فیه (ج ا ص ۳۲۵)	وہ ناپاک تیل جسے صابن میں ملا کر صابن بنالیا جائے، وہ پاک ہے، اس پر عموم بلویٰ کی وجہ سے فتویٰ ہے۔ جیسے تنور پر ناپاک پانی کے چھینٹے دیے جائیں اور پھر اسی پر روٹی پکائی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے صاحب ردالمحتار المجتبیٰ کی عبارت سے نقل کرتے ہیں:

جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لانه تغیر والتغیر یطهر عند محمد یفتی به للبلوی	ناپاک تیل کے صابن میں مل جانے پر صابن کی پاکی کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ اس میں تغیر ہوگیا ہے۔ اور تغیر امام محمد کے یہاں پاکی کا سبب ہوتا

ہے اور اس پر فتویٰ عموم بلویٰ کی وجہ سے دیا جائے گا۔

پھر آگے اس کی علت بیان کر کے اس پر بہت سے مسائل متفرع کرتے ہیں:

ثم اعلم ان العلة عند محمد هي التغير وانقلاب الحقيقة وانه يفتى به للبلوى ومقتضاه عدم اختصاص ذالك الحكم بالصابون فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوى عامة

(ج ا ص ۳۲۵)

پھر یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ امام محمد کے نزدیک اس میں علت تغیر اور انقلاب حقیقت ہے اور اسی بنا پر بلویٰ کی وجہ سے اس کی پاکی کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اس کلیہ کا تقاضا ہے کہ اس حکم کو صرف صابن تک محدود نہ رکھا جائے بلکہ جس چیز میں تغیر اور انقلاب حقیقت پایا جائے اور اس میں عموم بلویٰ بھی موجود ہو تو اس کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

اس میں بظاہر امام محمد نے کسی نص خاص کا ذکر نہیں کیا ہے۔ مگر ان کے اس استدلال میں نفی حرج کی نصوص سے مدد لی گئی ہے۔

آئمہ فقہ کی ان تفریعات کی روشنی میں موجودہ دور میں بہت سے مسائل میں اسلامی نقطۂ نظر سے ہم فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اگر واقعی ضرورت متقاضی ہو تو ہم ان میں عموم بلویٰ کی بنیاد پر تخصیص و تقیید بھی کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک مخصوص طبقہ کے عموم بلویٰ کا لحاظ کر کے گوبر کو نجاست خفیفہ قرار دیا جا سکتا ہے، جب ایک مخصوص صنعت میں عموم بلویٰ کی رعایت کی جا سکتی ہے، تو ان بے شمار مسائل کو ہم کیسے نظر انداز کر سکتے ہیں، جنھوں نے عموم بلویٰ نہیں بلکہ اعم بلویٰ کی حیثیت اختیار کر لی ہے، خواہ کسی مجبوری ہی کے تحت۔ علماء کو ان مسائل کی فہرست تیار کر کے ان کے بارے میں سنجیدگی سے اسلامی نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیے۔ مثلاً انشورنس، کمرشل انٹرسٹ، گورنمنٹ

کے سودی قرضے، تحدید نسل، شادی کی تحدید، دواؤں اور دوسری استعمال کی چیزوں میں نجس چیزوں کا استعمال وغیرہ وغیرہ، مگر اس سلسلے میں چند باتیں بہر حال ملحوظ رکھنی ہوں گی۔:

اس سلسلے میں سب سے پہلے ان قیود وحدود کا لحاظ ضروری ہوگا جن کا لحاظ ہر فن کے ماہرین کسی فنی مسئلے میں رکھتے ہیں۔ محض اس بنیاد پر کسی نص میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی کہ اس کے خلاف رواج عام ہوگیا۔

دوسری بات جو پیش نظر رکھنی ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس کا مقصد احکام شریعت کا نسخ نہ ہو، بلکہ محض تخصیص وتقیید یا عارضی عدم نفاذ ہو، یعنی اس کی کراہت یا حرمت کی دوامی حیثیت باقی رہے گی اور اسی ذہنیت سے ہم اس کا ارتکاب کریں گے۔

تیسری سب سے ضروری بات یہ ہے کہ اس غور طلب مسئلے میں تخصیص وتقیید کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا ہو، یعنی درپیش مسئلے میں اس کے معارض نص میں اگر تخصیص نہ کی جائے تو معاشرے کے عام افراد ضروریات اولیہ میں شدید قسم کی دقت وپریشانی میں مبتلا ہوجائیں گے۔ یا بعض فقہا کی اصطلاح میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ضروریات اولیہ کی حفاظت میں خلل واقع ہو رہا ہو تو تخصیص کرنا صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اگر ایسا نہ کیا جائے اور اس کی عام اجازت دے دی جائے، تو اس کے نتائج انتہائی بھیانک ہوں گے۔ فقہ اسلامی کے اور بہت سے قواعد کلیہ ایسے ہیں جن سے عموم بلویٰ والے مسائل میں مدد لی جاسکتی ہے۔ مثلاً:۔

الضرر یزال	تکلیف زائل کی جائے گی۔
یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر العام (الاشباہ ص ۵۶)	ضرر عام کو دفع کرنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کرنا ہوگا۔

ابن نجیم ان کلیات پر بہت سے مسائل متفرع کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایسی جگہ پر کوئی عمارت بنالیتا ہے جس سے عام راہگیروں کو تکلیف ہوتی ہے۔ تو اس

کے گرانے کا حکم دے دیا جائے گا۔ اگر غلہ کے بیوپاریوں کے طرزِ عمل سے عام لوگوں کو تکلیف ہو رہی ہو تو بھاؤ مقرر کیا جا سکتا ہے، یا ذخیرہ اندوزوں کا اسٹاک جبراً لے کر بازار میں فروخت کیا جا سکتا ہے۔ ایک جاہل ڈاکٹر کو پریکٹس سے روکا جا سکتا ہے۔ غرض یہ کہ یہاں ان اشخاص کی ملکیت میں جس کا احترام شریعت میں واجب ہے، اس لیے دخل اندازی کی گئی کہ اس ضررِ خاص کو نقصان پہنچا کر لوگوں کو ضرر سے بچا لیا جائے۔ اب اگر عموم بلوی میں بھی یہی صورت پیدا ہو جائے تو بہر حال اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

تغیّرِ زمانہ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ جس طرح عموم بلویٰ سے احکام میں تغیّر یا تخصیص کی جاتی ہے، اسی طرح زمانے کی تبدیلی، حالات کے بگاڑ کی وجہ سے بھی احکام میں تخصیص یا تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ نیز یہ بھی ذکر آ چکا ہے کہ جس طرح عموم بلویٰ کے ذریعے بنیادی احکام میں کوئی مستقل تبدیلی نہیں ہو سکتی، اسی طرح تغیّرِ زمانہ اور فسادِ زمانہ کی دست اندازی سے بھی یہ احکام باہر ہیں۔

کن احکام میں زمانے کے تغیّر سے تبدیلی ہو سکتی ہے

اس بات پر تمام فقہا متفق ہیں کہ ماحول کی تبدیلی اور اخلاق کی خرابی کی بنا پر وہی احکام تبدیل ہوتے ہیں، جس کی بنیاد قیاس و اجتہاد اور مصلحت پر ہے۔ رہے وہ اصولی احکام جن پر شریعت کی بنیاد قائم ہے اور جس کی بنیاد کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے ہی کے لیے اوامر و نواہی کا ورود ہوا ہے۔ مثلاً محرماتِ شرعیہ سے نکاح یا معاملات میں متراضی اور انسان کا معاملہ کرنے کے بعد اس کا پابند ہو جانا، اور بغیر عقد کے جو نقصان ہو اس کا تاوان اپنے اقرار کا اپنے ہی اوپر نافذ ہونا، تکلیف دہ چیزوں کا ہٹانا، اور جرائم کا انسداد کرنا، ان ذرائع کو بند کرنا جو معاشرے میں فساد پیدا کرنے والے ہیں۔ حقوق کا تحفظ ہر شخص کا اپنے عمل اور

اپنی غلطی کا ذمہ دار ہونا، دوسرے کی غلطی کا ذمہ دار نہ ہونا وغیرہ، بے شمار احکام ہیں جن کا قیام، اور جو ان کے مزاحم ہیں ان کا مقابلہ کرنا شریعت کا مقصد اولین ہے تو ایسے تمام بنیادی احکام حالات کی تبدیلی سے نہیں بدل سکتے، بلکہ یہی اصولِ احکام ہیں جن کو معاشرہ کی اصلاح کے لیے شریعت نے پیش کیا ہے۔ البتہ ان کے نفاذ کے وسائل اور حالات پر ان کے انطباق کی صورتیں، زمانے اور ماحول کی تبدیلی سے ضرور بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً حقوق کے تحفظ کا ذریعہ عدالت ہے جس میں فیصلہ کا مدار تنہا ایک منصف یا جج کی رائے پر ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ بالکل قطعی ہوتا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ زمانے کے حالات و مصالح اور برائیوں کے انسداد میں غایت احتیاط کی وجہ سے یہ فیصلے جیوری کے سپرد کر دیے جائیں اور عدالت کے مختلف درجے بنا دیے جائیں جیسا کہ آج کل ہے۔

زمانے کی تبدیلی سے تبدیل ہونے والے احکام شریعت جب زمانے کے بدلنے سے بدلتے ہیں تو حقیقت میں ان میں ایک ہی شرعی اصول کار فرما ہوتا ہے اور وہ ہے احقاقِ حق، جلبِ مصالح اور مفاسد کا انسداد اور احکام اسلامی جب ہی تبدیل ہوتے ہیں جب وہ وسائل اور انداز بدل جاتے ہیں جن سے شریعت کا مقصد حاصل ہو رہا تھا اور ان وسائل نہج اور طریقہ کی تحدید عموماً شریعت اس لیے نہیں کرتی کہ ہر زمانے میں جو وسائل اور طریقے اس زمانے کے معاشرے کے لیے زیادہ مفید اور بہتر نتائج پیدا کرنے والے ہوں، ان کو اختیار کیا جا سکے۔

تغیر الزماں کے دو عامل ہیں فسادِ زمانہ اور تبدیلی حالت

عام طور پر حالت کے تغیّر کے دو عامل ہوتے ہیں۔ ایک معاشرہ کا اخلاقی بگاڑ اور دوسرے

طور وطریق کی تبدیلی۔

(۱) یعنی فقہ اسلامی کے اجتہادی احکام میں تبدیلی کا سبب کبھی اخلاقی بگاڑ ورع واحتیاط کی کمی اور برائی سے روکنے والے عوامل کی کمزوری ہوتی ہے، اور اسی کو فقہا فساد الزماں کہتے ہیں۔

(۲) اور کبھی احکام میں یہ تغیر سوسائٹی کے نئے نئے طریقے اور زمانے کے نئے نئے وسائل کی بنا پر مفید قوانین کے اضافے اور انتظامی اور اقتصادی ڈھانچے کے بدلنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ فساد زمانہ کی طرح یہ صورت بھی اس سے پہلے کئے اجتہادی احکام کی تبدیلی کا سبب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جب وہ احکام زمانہ کا ساتھ نہیں دے سکتے تو وہ گویا بالکل بیکار ہوگئے اور شریعت میں بیکار چیزوں کی گنجائش نہیں ہے۔ لاعبث فی الشریعۃ۔ آگے ہم ان دونوں قسم کے تبدیلی احکام کی مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

فساد زمانہ کی وجہ سے احکام میں تغیر

جن مسائل میں متاخرین فقہاء نے متقدم آئمہ فقہ سے اختلاف کیا ہے، اور ان کے فتووں کے خلاف فتوے دیے ہیں اور اس کی علت اخلاق عامہ کا بگاڑ قرار دیا ہے۔ ان کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(الف) اصل فقہ حنفی میں یہ اصول مقرر تھا کہ مقروض اپنے اموال وجائداد سے ہبہ، وقف اور دوسرے تبرعات میں جو کچھ بھی خرچ کرے گا وہ اس کا مجاز ہے، خواہ یہ سارا مال وجائداد اس کے ذمے جو قرض ہے اس میں ڈوبی ہوئی کیوں نہ ہو۔ پھر بھی اس کا اصل سرمایہ قرض سے آزاد رہے گا، قواعد قیاسیہ کا مقتضا تو یہی ہے لیکن

جب لوگوں کے اخلاق میں بگاڑ پیدا ہوا، حرص میں زیادتی اور احتیاط میں کمی واقع ہوئی اور مقروض اپنی جائداد اور اپنے روپے پیسے کو قابل اعتماد دوستوں اور مذہبی لوگوں کو ہبہ اور وقف کر کے قرض دینے والوں کی گرفت سے اپنے کو بچانے کی کوشش کرنے لگے، تو متاخرین فقہائے احناف اور حنابلہ نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ ہبہ وقف اتنی ہی جائداد میں نافذ ہوگا جو قرض میں محسوب ہونے کے بعد بچ جاتے۔

(ب) قدیم حنفی فقہ میں مدت غصب میں غاصب نے جو کچھ مغصوبہ چیز سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس کا تاوان اس پر عائد نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ اگر اصل مغصوب میں کوئی عیب پیدا ہوا ہے یا وہ چیز برباد ہوگئی ہے تو محض اس کا تاوان اس سے لیا جاتا تھا، کیونکہ متقدمین کے یہاں منفعت اندوزی فی نفسہ مال متقوم نہیں ہے۔ اس میں تقوم عقد اجارہ کے بعد آتا ہے۔ اور غصب میں عقد کا وقوع نہیں ہوتا۔

لیکن متاخرین فقہائے احناف نے جب یہ دیکھا کہ لوگ غصب پر حد درجہ جری ہو گئے ہیں اور دینی احساس دلوں میں کمزور ہو گیا ہے تو انھوں نے اجر مثل کے بقدر تاوان لگانے کا فتویٰ دیا۔ بشرطیکہ وہ وقف کا یا یتیم کا مال ہو، یا اس سے نفع اندوزی کی جارہی ہو۔ چنانچہ مجلہ کی تالیف تک اسی پر عمل رہا ہے۔

ہمارے موجودہ قانون کی تصریحات ہی عام منافع پر تاوان کو واجب قرار دیتی ہیں اور مصلحت اسی میں ہے۔

(د) فقہ حنفی اور بعض دوسرے فقہی مسالک میں بھی یہ اجازت دی گئی تھی کہ حوادث و معاملات میں قاضی اپنے ذاتی علم کی بنا پر بھی فیصلہ

(مسلسل)

کرسکتا ہے۔ یعنی اگر اسے متنازع معاملہ کا علم ہو تو وہ مدعی سے ثبوت و شہادت لیے بغیر بھی فیصلہ کر دینے کا مجاز ہے۔ گویا ذاتی علم ہی ثبوت وشہادت ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعدد فیصلے منقول ہیں۔

لیکن جب بعد کی صدیوں میں قضاۃ میں فساد و بگاڑ پیدا ہوا اور ان میں رشوت کا عام رواج ہو گیا اور دیانت وثقاہت سے فیصلہ کرنے کے بجائے، ان کی اکثریت والیوں کی چاپلوسی، خوشنودی و تقرب کے حصول میں لگ گئی۔ اس بنا پر متاخرین فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ معاملات میں قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنا پر کوئی فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے فیصلہ کی بنیاد عدالت میں دی ہوئی شہادت وثبوت کو بنائے، حتیٰ کہ قاضی خود کسی معاملہ، عقد یا کسی اور واقع کو عدالت سے باہر بچشم خود دیکھے اور اس کے بعد کوئی شخص اس کے بارے میں دعویٰ کرے، اور فریق ثانی اس سے انکار کرے تو بھی قاضی کو یہ حق نہیں ہے کہ بغیر ثبوت وشہادت وہ فیصلہ کر دے۔ اکثر قضاۃ کے اخلاق و کردار کے بگاڑ کے بعد بھی اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو جھوٹے واقعات میں بھی وہ اپنے علم کا دعویٰ کرنے لگیں گے۔ اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہونے کا بہت بڑا سر رشتہ ان کے ہاتھ آجائے گا۔ اس پابندی سے ممکن ہے کہ عدم ثبوت کی بنا پر بہت سے لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں۔ مگر اس سے

ؒ آئمہ ثلاثہ کا رجحان اس کے برعکس ہے۔ انھوں نے منافع کو بھی اعیان یعنی اصل مال کی طرح مال متقوم قرار دیا ہے۔

بہت سے باطل اور غلط فیصلوں کا تدارک بھی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی طرح اپنے ذاتی علم کی بنا پر کیے ہوئے فیصلوں کے عدم نفاذ پر متاخرین کا تعامل ہو گیا ہے۔

البتہ اگر قاضی ان معاملات میں اپنے علم پر اعتماد کرے جو قضاۃ سے متعلق نہ ہوں، مثلاً احتساب احتیاطی یا انتظامی تدابیر وغیرہ کے سلسلے میں تو وہ کر سکتا ہے: جیسے ایک ایسی عورت کے شوہر سے بے تعلقی کا علم ہو جن کے درمیان ہمیشہ بڑے اچھے تعلقات تھے۔ یا اسے کسی غصب کیے ہوئے مال کا علم ہو تو اس کو اختیار ہے کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان پڑے اور صلح وصفائی کرا دے، اور مال مغصوب کو ثبوت وشہادت تک کسی امین کے پاس رکھوا دے۔

(ط) اصل فقہ حنفی کا یہ بھی ایک ضابطہ تھا کہ جو کام شرعاً کسی پر واجب ہو اس پر اجرت دینی لینی صحیح نہیں ہے۔ اس بنا پر اگر کوئی غاصب غصب کی ہوئی چیز کو مکان غصب تک اجرت لیے بغیر پہنچانے پر راضی نہ ہو اور مالک اسے اجرت دے بھی تو بھی وہ اس کا مستحق نہ ہوگا۔ بلکہ لی ہوئی اجرت اسے واپس کرنی ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی عورت گھر کے ضروری کام کاج نہ کرے جو اس کے فرائض میں ہیں، اس لیے شوہر ان کاموں کے لیے اسے اجرت دینا طے کرے تو بھی وہ اجرت کی مستحق نہ ہوگی۔ اس فقہی اصول کے فروع میں یہ بھی شامل ہے کہ عبادات اور ایسے امور دینیہ جو واجب ہیں مثلاً امامت، خطبہ جمعہ علم دین اور قرآن کی تعلیم پر اجرت لینا اصل مذہب میں جائز نہیں ہے، بلکہ قدرت رکھنے والے کو بغیر معاوضہ ان فرائض کو انجام دینا چاہیے کیونکہ اگر اہل ہے تو یہ امور اس کے ذمہ واجب ہیں۔

مگر متاخرین فقہائے احناف نے یہ دیکھا کہ ان واجبات کی ادائگی میں سستی ہو رہی ہے۔ علماء کو بیت المال سے جو وظیفے دیے جا رہے تھے، وہ بند ہو گئے، جس سے وہ کسب معاش کے لیے مجبور ہو گئے ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ان فرائض کی ادائیگی بغیر اجرت کے ناممکن ہو گئی۔ اس لیے متاخرین فقہاء نے اس پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا تاکہ دینی تعلیم کی ترویج اور شعار دینیہ کے بقا کا کام ہوتا رہے۔

(ی)، جن گواہوں کی شہادت پر معاملات کا فیصلہ کیا جائے، ان کا ثقہ ہونا ضروری ہے۔ یعنی وہ واجبات دینیہ کے ادا کرنے والے ہوں اور سچائی اور دیانت و امانت میں ان کی شہرت ہو اور گواہوں کے ثقہ اور عادل ہونے کی یہ شرط خود قرآن نے لگائی ہے اور اس کی تائید سنت سے بھی ہوتی ہے اور اس پر تمام فقہا کا اجماع ہے۔ مگر متاخرین فقہا نے دیکھا کہ معاشرہ کے بگاڑ برائیوں اور زیادتی دینی حس کی کمی کی وجہ سے قرآن و سنت کی معیاری شہادت کمیاب ہو چکی ہے۔ اب اگر ہر معاملے میں قابلِ اعتماد ہی شہادت قضاۃ طلب کرنے لگیں گے تو اس معیار پر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی وجہ سے کتنے لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ اس لیے انھوں نے فتویٰ دیا کہ جہاں ثقہ شہادتیں نہ مل سکیں، معاشرہ میں امثل فالامثل ہوں، ان کی شہادت قبول کر لی جائے۔ اور الامثل فالامثل کا مطلب یہ ہے کہ موجود لوگوں میں وہ اپنے حالات کے لحاظ سے اچھے ہیں، گو معیاری شہادت پر پورے نہ اترتے ہوں۔ تو گویا فقہانے علی سبیل التنزل حقیقی شہادت کے بجائے اضافی معیار شہادت قبول کر لیا۔

جن بے شمار مسائل میں فقہا کی رائیں، فتاوے اور قضاۃ کے فیصلے تبدیل ہوئے ہیں، ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے یہاں

پیش کیے گئے ہیں۔ یہ تغیر و تبدل نقطۂ نظر کے اختلاف اور ان فقہی اصولوں کی بنا پر نہیں ہوا ہے جن پر ان احکام کی بنیاد تھی۔ بلکہ اس کا سبب تغیر الزمان اور اخلاق عامہ کا فساد و بگاڑ ہے۔ جیسے فرائض دینیہ میں سستی، بدمعاملگی اور ظلم کا عام رواج اور حق تلفی روکنے والے دینی محرک کی کمزوری وغیرہ۔ حتیٰ کہ وہ احکام جو سنت نبویؐ سے ثابت ہیں۔ اگر ان کی بنیاد عہد نبویؐ کے حالات و اخلاق کی رعایت پر ہو اور وہ حالات بدل جائیں تو اس کے ساتھ حکم نبویؐ بھی بدل جائے گا۔ تاکہ جلب مصالح اور درامفاسد اور حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں شارع کا مقصود فوت نہ ہو۔ عہد نبویؐ کے بعد صحابۂ کرام اسی اصول پر عمل کرتے رہے۔ مگر یہ تبدیلی دلائل شرعیہ اور مقاصد شریعت پر پورے غور و فکر کے بعد کی جائے گی۔ ہر شخص کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس بارے میں بیٹھا بیٹھا فیصلہ کرے۔

صحیح بخاری میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھٹکے ہوئے اونٹ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا جو شخص اسے دیکھے، بکری یا دوسری چھوٹی چیزوں کی طرح جن کے ضائع ہونے کا ڈر رہتا ہو اعلان کر کے مالک تک پہنچانے کی غرض سے پکڑ کر اپنے قبضہ میں کر لے، تو آپؐ نے اس سے اس لیے منع فرمایا کہ اس کے ضائع ہونے کا کوئی خوف نہ تھا۔ آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اسی حال پر کھاتا پیتا چھوڑ دیا جائے، یہاں تک کہ مالک خود ہی اسے پا جائے۔ اس حکم پر عہد فاروقی تک عمل درآمد رہا۔ مگر حضرت عثمانؓ نے ان بھٹکے ہوئے اونٹوں کو پکڑ لینے اور ان کو فروخت کر دینے کا حکم دیا۔ اس کے بعد اگر اس کا مالک آجائے تو قیمت واپس کر کے لے جا سکتا ہے۔ امام مالک امام زہری سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے جب دیکھا کہ اخلاق و کردار میں بگاڑ آگیا ہے اور حرام

کی طرف لوگ لپکنے لگے ہیں، تو حضرت عثمانؓ نے یہ صورت اختیار کی اور یہ کھوئے ہوئے اونٹوں کی حفاظت اور چور اچکوں سے اس کے مالک کے حق کے تحفظ کی بہترین شکل تھی۔ یہ حکم بظاہر حکم نبویؐ کے مخالف معلوم ہوتا ہے۔ مگر حقیقت میں اس حکم کے عین منشا کے مطابق ہے، اس لیے کہ اس اخلاقی انحطاط کے بعد بھی وہی تعامل باقی رہتا تو اس کا نتیجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منشا کے بالکل خلاف ہوتا، اور اس کا نقصان ظاہر تھا۔

جو احکام اجتہادیہ حالات اور وسائل حیات کے تغیر سے بدل سکتے ہیں، اُن کی ماضی وحال کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں۔

وہ احکام اجتہادیہ جو حالات او[ر] ذرائع کے تغیّر سے بدل سکتے ہیں

(۱) ماضی کی مثالیں

یہ ثابت ہے کہ ابتدا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث کی کتابت سے منع فرما دیا تھا۔ آپ نے فرمایا:

من کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ — جس نے قرآن کے علاوہ کوئی چیز لکھی مٹا دے

اسی نہی کی وجہ سے پہلی صدی کے آخر تک عام صحابہ کرام اور تابعین عظام سنت نبوی کو لکھنے کے بجائے حفظ اور زبانی روایت کے ذریعے حفاظت کرتے رہے۔ پھر دوسری صدی میں حضرت عمر بن عبد العزیز رح کے حکم سے علماءِ اُمت سنت نبوی کی تدوین کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہوئی کہ اس کے حفاظ کے یکے بعد دیگرے دنیا سے اُٹھ جانے کی وجہ سے اس ذخیرے کے ضائع ہو جانے کا خوف

پیدا ہو گیا تھا، دوسرے یہ کہ اس نہی کا سبب قرآن سے اختلاط کا خوف تھا۔ اس لیے کہ ابتدا میں صحابہ قرآن کو مختلف چیزوں کے ٹکڑوں پر لکھ لیا کرتے تھے۔ مگر جب قرآن حفظ و کتابت کے ذریعے ہر طرف پھیل گیا تو اس میں اور حدیث نبوی میں اختلاط کا کوئی خوف باقی نہ رہا اس لیے اب نہ یہ کہ عدم کتابت کا سبب باقی نہیں رہا، بلکہ اب اس کی حفاظت کے لیے اس کا لکھنا ضروری ہو گیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ حکم کا ثبوت اور اس کا عدم ثبوت دونوں کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے۔

موجودہ دور کی مثالیں حالیہ سرکاری بندوبست سے پہلے جس میں رقبے کے تعین کے ساتھ ہر مکان و زمین کا نمبر بھی درج ہوتا ہے کسی گھر یا زمین کی بیع و شرا کی صحت کے لیے اس کی چوہدی کا ذکر بھی ضروری تھا۔ یعنی اس کے چاروں طرف کیا کیا چیزیں ہیں ان کا ذکر بھی کرنا ضروری ہوتا ہے، تاکہ جو ذرائع معلومات معاملے کے وقت ممکن ہیں، ان کے ذریعے یہ جائداد دوسری جائدادوں سے ممتاز ہو جائے۔ لیکن اکثر ممالک میں اب زمین کے حالیہ بندوبست کے بعد معاملے کے وقت محض کھیت یا زمین یا مکان کے کھاتہ نمبر کا ذکر کر دینا کافی ہوتا ہے اس کی چوہدی کا ذکر ضروری نہیں ہے۔ یہ معاملہ عین شریعت کے روح کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ موجودہ دور کے جدید ذرائع اور انتظامات نے کسی زمین کے امتیاز اور تعین کے لیے چوہدی کے ذکر سے بھی زیادہ آسان اور جدید طریقے ایجاد کر دیے ہیں۔ تو اب حدود کا تذکرہ ایک بے معنی بات ہے۔ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ شریعت میں کوئی چیز بیکار نہیں ہے۔

ان مذکورہ بالا اور اس طرح کی دوسری مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ

زمانے بدلنے سے احکام کے بدل جانے والے مسئلے کو نظریۂ عرف کا جز نہ سمجھنا چاہیے، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھ رکھا ہے بلکہ اس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ہے۔ اس لیے کہ دینی معاملات میں سستی، عادتوں کا بگاڑ، احتیاط کی کمی، حرص کی زیادتی اور نئے معاملات کا تعلق ان اعراف سے نہیں ہے جنھیں لوگ رواج دے لیتے ہیں اور اس کے مطابق اخلاق و معاملات میں برتاؤ کرتے ہیں۔ بلکہ یہ یا تو نتیجہ ہوتے ہیں اخلاقی انحطاط کا جو جذبہ امانت و دیانت کو کمزور کر دیتا ہے، یا پھر زمانے کے تنظیمی وسائل کے اختلاف کے نتیجے میں یہ صورت پیدا ہوتی ہے اور یہ چیز ان احکام کو جو جدید تقاضوں اور گذشتہ ماحول سے مختلف ماحول میں پیدا ہوتے ہیں، موجودہ دور میں مقصد شریعت تک لے جانے کے قابل نہیں رکھتی۔ اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ان احکام میں ایسی تبدیلی کی جائے جو جدید حالات کے مطابق بن سکیں اور شریعت کا مقصد بھی پورا ہو جائے۔ اس کی مثال بادبانی کشتی جیسی ہے جو شمالی ہوا میں ایک خاص رخ کو جاتی ہے اور اسی لحاظ سے اس کا بادبان باندھا جاتا ہے۔ اب اگر ہوا کا رخ بدل جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ کشتی کے بادبان کو ہوا کے مطابق اس طرح لگایا جائے کہ وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے اگر ایسا نہ کیا گیا تو کشتی یا تو غلط رخ پر پڑ جائے گی، یا پھر رک جائے گی۔

علامہ قرافی فروق میں لکھتے ہیں:

"منقولات (یعنی فتاوی) پر ہمیشہ جمے رہنا دینی گمراہی ہے اور علمائے اسلام اور اسلاف کے مقاصد سے بے خبری ہے۔"

مگر کسی مسئلے میں تخصیص و تقیید بڑا نازک کام ہے، اس میں شریعت کے ہر پہلو پر فقیہانہ نگاہ ہونی ضروری ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو شریعت کے مسائل بازیچہ اطفال بن جائیں گے۔

... اہم مطبوعات

ربانی تاباں

آنند نرائن ملا

... اختر

تعلیم اور سماج	سید انصاری	8/-
تاریخ کیسے پڑھائیں	سرور ہاشمی	8/-
قطرے خوش گزرے	بیگم انیس قدوائی	13/-
گاندھی بابا کی کہانی	بیگم قدسیہ زیدی	34/-
دلی کی ...	محی الدین حسن	4/-
[illegible]	مالک رام	15/-
دیوان غالب	ڈاکٹر گیان چند	18/50
میر انیس سے ...	... حسین	4/-
اقبال اور ...	[illegible]	10/50
جدید ار...	[illegible]	15/-
تحریر ...	[illegible]	3/-
کچھ نثر میں بھی	آنند نرائن ملا	36/-
بازگشت	کبیر احمد جائسی	5/-
دکنی میں تاریخ نگاری کا آغاز و ارتقا	محمود حسن	15/-
مشاہیر کے خطوط	مرتبہ عبداللطیف اعظمی	13/50
اردو کیسے لکھیں	رشید حسن خاں	4/-
پچھلے پہر	جاں نثار اختر	6/-
بیاض مریم	سکندر علی وجد	12/-
مسالک و منازل	ضیاء احمد بدایونی	33/-
سماجی تبدیلیاں ازمنۂ وسطیٰ کے ہندوستان میں	رام شرن شرما	3/-
قدیم دلی کالج	مالک رام	4/50
انتخاب حالی	مرتبہ سفارش حسین رضوی	9/50
بادلوں کے سائے	عتیق صدیقی	18/-
کاوش میر	نثار احمد فاروقی	6/-
ہوا کے دوش پر	غلام ربانی تاباں	5/50
جدید ترکی ادب کے ارکان ثلاثہ	ضیاء الحسن فاروقی	3/-
مذہب اور جدید ذہن	ڈاکٹر مشیر الحق	6/50
نگارشات	پروفیسر محمد مجیب	16/-
نقد اور نظریے	آل احمد سرور	13/50
ہمارے ذاکر صاحب	رشید احمد صدیقی	9/-

برقی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس دریا گنج دہلی